الدروس

شرح الحلقة الثانية

للشهيد السعيد السيد محمد باقر الصدر قدس سره

من أبحاث

السيد كمال الحيدري

بقلم

الشيخ علاء السالم

الجزء الرابع


مؤسسة
الإمام الجواد
(ع)
تأسست 1427 هـ
للفكر والثقافة

بسم الله الرحمن الرحيم

وَما كانَ الْمُؤْمِنونَ لِيَنْفِروا كَافَّةً فَلَوْلا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا في الدِّينِ وَلِيُنْذِروا قَوْمَهُمْ إِذا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ

سورة التوبة: ١٢٢

٢. قاعدة منجّزية العلم الإجمالي

كلُّ ما تقدَّمَ كان في تحديدِ الوظيفةِ العمليّةِ في حالاتِ الشكِّ البدويِّ المجرَّدِ عن العلمِ الإجماليِّ.

وقد نفترضُ الشكَّ في إطار علمٍ إجماليٍّ، والعلمُ الإجماليُّ ـ كما عرفْنا سابقاً ـ علمٌ بالجامع مع شكوكٍ بعددِ أطرافِ العلم، وكلُّ شكٍّ يمثّلُ احتمالاً مِن احتمالاتِ انطباقِ الجامع، وموردُ كلِّ واحدٍ مِن هذه الاحتمالاتِ يُسمّى بطرفٍ من أطرافِ العلمِ الإجماليِّ، والواقعُ المجملُ المردَّدُ بينها هو المعلومُ بالإجمال.

والكلامُ في تحديدِ الوظيفةِ العمليّةِ تجاهَ الشكِّ المقرونِ بالعلم الإجماليِّ تارةً يقعُ بلحاظِ حكمِ العقلِ وبقطعِ النظرِ عن الأُصولِ الشرعيّةِ المؤمِّنةِ ـ كأصالةِ البراءةِ ـ وأخرى يقعُ بلحاظِ تلك الأُصولِ. فهنا مقامان:

منجزية العلم الإجمالي عقلاً

أمّا المقامُ الأوّلُ فلا شكّ في أنّ العلمَ بالجامع الذي يتضمّنُه العلمُ الإجماليُّ حجّةٌ ومنجّز. ولكنّ السؤالَ أنّه ما هو المنجَّزُ بهذا العلم؟

فإذا علمَ بوجوب الظهر أو الجمعة، وكان الواجبُ في الواقع الظهرَ فلا شكَّ في أنّ الوجوبَ يتنجّزُ بالعلم الإجماليّ، وإنّما البحثُ في أنّ الوجوبَ بأيِّ مقدارٍ يتنجّزُ بالعلم؟ فهل يتنجّزُ وجوبُ صلاةِ الظهرِ خاصّةً بوصفِه المصداقَ المحقّقَ واقعاً للجامع المعلوم؟ أو كلا الوجوبين المعلومِ تحقُّقُ الجامع بينهما؟ أو الوجوبُ بمقدارِ إضافتِه إلى الجامعِ بينَ الظهرِ والجمعةِ لا إلى الظهرِ بالخصوصِ ولا إلى الجمعةِ كذلك؟

فعلى الأوّلِ يدخلُ في العهدة ـ بسبب العلمِ ـ صلاةُ الظهر خاصّةً باعتبارها الواجبَ الواقعيَّ الذي تنجّزَ بالعلم الإجماليّ، ولكن حيث إنّ المكلّفَ لا يميّزُ الواجبَ الواقعيَّ عن غيرِه لزمَه الإتيانُ بالطرفين ليضمنَ الإتيانَ بما تنجّزَ واشتغلتْ به عهدتُه، ويُسمَّى الإتيانُ بكلا الطرفين «موافقةً قطعيّةً للتكليفِ المعلوم بالإجمال».

وعلى الثاني: يدخلُ في العهدة ـ بسبب العلم ـ كلتا الصلاتين معاً، فتكونُ الموافقةُ القطعيّةُ واجبةً عقلاً؛ بسببِ العلمِ المذكورِ مباشرةً.

وعلى الثالث: يدخلُ في العهدة ـ بسبب العلم ـ الجامعُ بين الصلاتين، لأنّ الوجوبَ لم يتنجّزْ بالعلمِ إلّا بقدر إضافتِه إلى الجامعِ، فلا يسعُه تركُ الجامعِ بتركِ كلا الطرفينِ معاً، ويُسمَّى

تركُهما معاً بالمخالفةِ القطعيةِ للتكليفِ المعلومِ بالإجمالِ، فيكفيه أن يأتيَ بأحدِهما، لأنّ ذلك يفي بالجامعِ، ويُسمَّى الإتيانُ بأحد الطرفين دونَ الآخرِ «موافقةً احتمالية».

وقد يقالُ بالافتراضِ الأوّلِ باعتبارِ أنّ المصداقَ الواقعيَّ هو المطابقُ الخارجيُّ للصورةِ العلميّة، وحيث إنّ العلمَ ينجّزُ بما هو مرآةٌ للخارج، ولا خارجَ بإزائِه إلّا ذلك المصداقُ، فيكونُ هو المنجّزَ بالعلم.

وقد يقالُ بالافتراضِ الثاني باعتبار أنّ العلمَ بالجامع نسبتُه ـ بما هو ـ إلى كلٍّ من الطرفين على نحوٍ واحدٍ، ومجرّدُ كونِ أحدِ الطرفين محقّقاً دونَ الآخر لا يجعلُ الجامعَ ـ بما هو معلومٌ ـ منطبقاً عليه دونَ الآخر.

وقد يقالُ بالافتراضِ الثالثِ باعتبارِ أنّ العلمَ حيث إنّه لا يسري من الجامع إلى أيٍّ من الطرفين بخصوصِه، فالتنجّزُ المعلومُ له يقفُ على الجامع أيضاً ولا يسري منه، وهذا هو الصحيحُ.

وعليه فإن بُني على مسلكِ قاعدةِ قبحِ العقابِ بلا بيانٍ، فاللازمُ رفعُ اليدِ عن هذه القاعدةِ بقدرِ ما تنجّزَ بالعلمِ وهو الجامعُ، فكلٌّ من الطرفين لا يكونُ منجّزاً بخصوصيّته بل بجامعه، وينتجُ حينئذ أنّ العلمَ الإجماليَّ يستتبعُ ـ عقلاً ـ حرمةَ المخالفةِ القطعيّةِ دونَ وجوبِ الموافقةِ القطعيّة.

وإن بُني على مسلكِ حقِّ الطاعةِ، فالجامعُ منجّزٌ بالعلم، وكلٌّ من الخصوصيّتين للطرفين منجّزةٌ بالاحتمال، وبذلك تحرمُ المخالفةُ القطعيّةُ، وتجبُ الموافقةُ القطعيّةُ عقلاً، غير أنّ حرمةَ المخالفةِ القطعيّةِ ـ عقلاً ـ تمثّلُ منجّزيةَ العلم، ووجوبَ الموافقةِ القطعيّةِ يمثّلُ منجّزيةَ مجموعِ الاحتمالين.

وعلى هذا، فالمسلكانِ مشتركانِ في التسليمِ بتنجّزِ الجامعِ بالعلم، ويمتازُ المسلكُ الثاني بتنجّزِ الطرفين بالاحتمال.

هذا كلُّه في المقامِ الأوّل.

الشرح

من الأبحاث المهمّة في علم الأصول بحث «منجّزية العلم الإجمالي»؛ حيث يترتّب عليه ثمرات عملية في علم الفقه، وله موارد تطبيق عديدة في الأحكام الفقهيّة.

قاعدة منجّزية العلم الإجمالي

إنّ ما تقدّم من أبحاث في القاعدة العملية الثانوية ـ البراءة الشرعيّة ـ كان في تحديد الوظيفة العملية في حالة الشكّ البدوي، كما في حالة شك المكلّف في حرمة شرب السائل الموجود في الإناء، فإنّه يحكم بجواز شربه بمقتضى البراءة الشرعية، فإنّ ممّا لا إشكال فيه أنّ أدلّة البراءة الشرعيّة ـ كحديث الرفع وغيره ـ ينطبق على المثال المذكور.

وما نريد بحثه في هذه القاعدة الجديدة ـ أعني منجّزية العلم الإجمالي ـ هو حالات الشكّ المقرون بالعلم الإجمالي، كما لو علم المكلّف بوجوب صلاة عليه في ظهر الجمعة ولم يعلم أنّها الظهر أو الجمعة، فهل يكون حكم الشكّ هنا حكمه فيما لو كان شكّاً بدوياً، أم إنّ تحديد موقف المكلّف هنا يختلف عن سابقه؟

هذا ما سنقف عليه بعد ذكر تمهيد نوضّح فيه حقيقة العلم الإجمالي.

حقيقة العلم الإجمالي

تارةً يعلم المكلّف بنجاسة الإناء «أ»، ويطلق على مثل هذا العلم بالعلم التفصيلي، وأُخرى يعلم بأنّ أحد الإناءين «أ» أو «ب» نجس، ولا يستطيع تحديد الإناء النجس بعينه، ومثل هذا العلم يسمّى بالعلم الإجمالي.

فحقيقة العلم الإجمالي ـ إذاً ـ: علم بالجامع وشكّ بعدد أطراف العلم، ويطلق على كلٍّ من «أ» و «ب» بأنّه طرف من أطراف العلم الإجمالي، وعلى النجاسة المردّدة بين الإناءين بالمعلوم بالإجمال.

ثمّ إنّ المكلّف لو وضع يده على الإناء «أ» لوجد أنّه مشكوك الطهارة؛ لأنّ المفروض أنّه لا يعلم بنجاسته تفصيلاً، فيكون مجرى لأصالة الطهارة والبراءة بحسب القاعدة، ولو وضع يده على الإناء «ب» لكان حاله كذلك أيضاً، ولكن حيث إنّه يعلم بنجاسة أحدهما يقيناً فسيكون إجراء الأصل المؤمّن في الإناءين مخالفاً للواقع.

وللأصوليّين قولان في إجراء الأصل كما سيتّضح في البحوث الآتية:

الأوّل: إنّ الأصل المؤمّن يجري في الطرفين، ولكن لمّا كان إجراؤه فيهما مستلزماً لمخالفة الواقع المعلوم إجمالاً، فيتعارض إجراؤه في «أ» مع إجرائه في «ب»، وبعد التعارض يتساقط الأصلان، كما أنّ إجراءه في أحد الطرفين دون الآخر ترجيح بلا مرجّح، وهو محال.

الثاني: إنّ أدلّة الأصول المؤمّنة ـ كالبراءة والطهارة ـ لا تشمل أساساً حالات الشكّ المقرون بالعلم الإجمالي.

بعبارة واضحة: إنّ القول الأوّل يفترض أنّ المقتضي لجريان الأصل المؤمّن موجود ولكنّ المانع غير مفقود، ومن ثمّ يكون عدم جريان الأصل لأجل وجود المانع، وأمّا القول الثاني فيفترض أنّ المقتضي لجريان الأصول المؤمّنة في حالة الشكّ المقرون بالعلم الإجمالي غير موجود، وجريانها يختصّ بحالات الشكّ البدوي.

وكيف كان، يقع الكلام ـ بعد اتّضاح حقيقة العلم الإجمالي ـ في تحديد الوظيفة العملية تجاه الشكّ المقرون بالعلم الإجمالي، وهذا التحديد يكون في

مقامين:

المقام الأوّل: تحديد الوظيفة العملية وبيان منجّزية العلم الإجمالي بلحاظ حكم العقل، وبقطع النظر عن الأصول الشرعية المؤمّنة.

المقام الثاني: تحديدها بلحاظ الأصول الشرعيّة المؤمّنة.

منجزية العلم الإجمالي عقلاً

ما نودّ الإشارة له في هذا البحث هو الحديث عن منجّزية العلم الإجمالي وفق إدراك العقل ونظره مع قطع النظر عن الأصول العملية الشرعية المؤمّنة، والسؤال المطروح هنا: هل العلم الإجمالي منجّز بنظر العقل؟

نقول في الإجابة: لا إشكال في كونه حجّة ومنجّزاً عقلاً لأنّه علم، فقد تقدّم تعريفه بأنّه علم بالجامع، وإذا كان علماً وبياناً فيكون العقاب من قبل المولى عند مخالفته حسناً وخارجاً عن قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

إنّما الكلام في المقدار الذي يتنجّز بهذا العلم؟ فلو علم المكلّف ـ مثلاً ـ بوجوب إحدى الصلاتين عليه يوم الجمعة الظهر أو الجمعة، مع علمه بعدم وجوبهما معاً عليه؛ لعلمه من الخارج بأنّ الواجب عليه في اليوم والليلة من الصلوات خمس لا أكثر، وافترض أنّ الواجب في الواقع هو صلاة الظهر لا الجمعة، فما هو المنجّز بالعلم الإجماليّ؟ صلاة الظهر فقط باعتبارها الواجب الواقعي، أم كلتا الصلاتين معاً، أم الجامع فقط؟ نظريات ثلاث للأصوليّين.

نظريات ثلاث في تصوير المنجّز بالعلم الإجمالي

إنّ لعلماء الأصول ثلاث نظريات في تصوير المقدار المنجّز بسبب العلم الإجمالي:

النظرية الأولى: إنّ المنجّز هو الخصوصيّة الواقعيّة التي يتحقّق بها المصداق الواقعي للجامع المعلوم، وهو صلاة الظهر في المثال، حيث افترضنا أنّها الواجب في الواقع في يوم الجمعة.

وبناءً على هذه النظرية فإنّ الذي يدخل في عهدة المكلّف ويكون واجباً عليه هو صلاة الظهر خاصّة، ولكن حيث إنّ المكلّف لا يعلم بها ولا يستطيع تمييز الواجب الواقعي عن غيره ـ وإلّا لكان عالماً بالوجوب تفصيلاً لا إجمالاً ـ وجب عليه الإتيان بصلاة الظهر والجمعة معاً ليضمن الإتيان بما اشتغلت به ذمّته؛ إذ إنّ المفروض أنّه يعلم باشتغال ذمّته بوجوب صلاة، ولو أتى بأحدهما فلا يقطع بفراغ ذمّته، والاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني كما هو معروف عند الأصوليّين.

والنتيجة التي يُنتهى إليها وفق هذه النظرية هي: وجوب الإتيان بكلا الطرفين، وهو المعبّر عنه بالموافقة القطعيّة للتكليف المعلوم بالإجمال.

النظرية الثانية: إنّ المنجّز بالعلم الإجمالي هو كلا الطرفين مباشرة، أي صلاة الظهر وصلاة الجمعة في المثال، باعتبار أنّ الجامع معلوم بينهما فيتنجّزان معاً، فالذي يدخل في عهدة المكلّف ـ على هذه النظرية ـ كلتا الصلاتين، وتكون النتيجة وجوب الموافقة القطعية عقلاً كما في النظرية الأولى.

وفرق هذه النظرية عن سابقتها ـ بالرغم من اشتراكهما معاً في تنجّز الطرفين ووجوب الموافقة القطعيّة ـ أنّها تفترض وجوب الموافقة القطعيّة من خلال تنجّز الطرفين بسبب العلم الإجمالي مباشرةً، بخلاف النظرية الأولى فإنّها إنّما تنتهي إلى وجوب الموافقة القطعية بصورة غير مباشرة، وذلك من خلال تنجّز الواجب الواقعي، فإنّه لمّا كان غير معلوم ولا

يستطيع المكلّف تمييزه عن غيره تنجّز كلا الطرفين في حقّه ليضمن فراغ ذمّته، فوجوب الموافقة القطعيّة ـ إذاً ـ لأجل تنجّز الطرف الواقعي لا لأجل العلم الإجمالي مباشرة كما هو الحال في النظرية الثانية.

النظرية الثالثة: إنّ المنجّز بالعلم الإجمالي هو الجامع فقط، فهو المقدار الذي تعلّق به العلم، وأمّا نفس الخصوصيّتين ـ أي صلاة الظهر والجمعة في المثال ـ فلا يتنجّزان به لا بصورة مباشرة ولا بصورة غير مباشرة، بل يبقى كلّ منهما بخصوصه مشكوك الوجوب، والمنجّز هو الوجوب بمقدار إضافته إلى الجامع بين صلاة الظهر وصلاة الجمعة.

وعليه، فالذي يدخل في عهدة المكلّف بالعلم الإجمالي هو وجوب الجامع بين الصلاتين، ومن ثمّ لا يحقّ له تركه من خلال عدم الإتيان بكلا الطرفين معاً. فالطرفان وإن كان كلّ منهما بحسب القاعدة مجرىً لأصالة البراءة الشرعيّة لأنّ وجوبهما مشكوك، إلّا أنّ إجراءها فيهما لمّا كان مستلزماً للوقوع في المخالفة القطعية لم يجز للمكلّف إجراؤها فيهما معاً، وهو عبارة أخرى عن تحريم المخالفة القطعية، هذا من جانب الترك.

وأمّا من جانب الفعل فيمكن للمكلّف الاكتفاء بالإتيان بأحد الطرفين؛ لأنّ الجامع يوجد بوجود أحد أفراده وأطرافه ولا يشترط في وجوده الإتيان بجميع الأطراف، ويعبّر عن الإتيان بأحد أطراف العلم الإجمالي بالموافقة الاحتمالية.

فظهر أنّ النتيجة التي يُنتهى إليها بناءً على النظرية الثالثة هي الاكتفاء بالموافقة الاحتمالية وعدم وجوب الموافقة القطعيّة.

هذه نظريات ثلاث في تصوير المقدار المنجّز بالعلم الإجمالي، وقد بان لنا ممّا قدّمناه:

١ ـ أنّ الجامع منجّز بسبب العلم الإجمالي على جميع النظريات، والخلاف إنّما هو في تنجّز مقدار زائد عليه. ففي حين تقف النظرية الثالثة على تنجّزه فقط، تفترض النظرية الأولى ـ بالإضافة إلى تنجّزه ـ تنجّز الطرف الواقعي باعتباره المصداق الواقعي والحقيقي لتحقّق الجامع المعلوم، بينما تقول النظرية الثانية بتنجّز الطرفين مباشرةً بالإضافة إليه.

٢ ـ أنّ حرمة المخالفة القطعيّة للتكليف المعلوم بالإجمال أمر مسلّم على جميع النظريات، فلا يسع المكلّف ترك كلا الطرفين سواء كان المنجّز الجامع فقط، أو الطرف الواقعي، أو كلا الطرفين، والخلاف ينحصر في وجوب الموافقة القطعيّة، فهي واجبة عقلاً بناءً على النظريتين الأولى والثانية، ويكتفى بالموافقة الاحتمالية بناءً على النظرية الثالثة.

هذا ما يمكن أن يقال في بيان النظريات الثلاث المطروحة لتصوير المقدار المنجّز بالعلم الإجمالي. بقي علينا أن نشير إلى وجه كلّ قول منها وبيان مختار المصنّف ﷺ، وهو ما نبحثه الآن.

وجوه النظريات وبيان مختار المصنّف

• أمّا وجه النظرية الأولى ـ القائلة بتنجّز الطرف الواقعي بوصفه المصداق الواقعي للجامع المعلوم ـ فهو أنّ للصورة العلمية مطابَقاً واقعياً تحكي عنه دائماً وهو المعلوم، وفي المقام يوجد لدى المكلّف علم إجماليّ بوجوب صلاة الظهر أو الجمعة، وبرغم عدم علمه التفصيلي به إلّا أنّ لهذه الصورة العلمية مطابَقاً خارجيّاً يقع بإزائها وتكون هي حاكية عنه، وهو صلاة الظهر في المثال المتقدّم، لأنّه المصداق الواقعي والمطابَق الحقيقي والخارجي للصورة العلمية بالرغم من عدم التفات المكلّف لذلك، إلّا أنّ عدم معرفته لا يغيّر من الواقع شيئاً، ولمّا كان العلم ينجّز بما هو حاكٍ ومرآة

عن الخارج لا بما هو صورة مستقلّة في الذهن، فسيكون المنجّز به المصداق الواقعي باعتباره المصداق الخارجي.

نعم، عدم إمكان المكلّف من تمييزه يوجب عليه الإتيان بالطرفين ليحصل له الجزم بالإتيان بالمصداق الواقعي المنجّز بالعلم الإجمالي.

• وأمّا وجه النظرية الثانية فهو أنّ العلم الإجمالي ما دام يتعلّق بالجامع ونسبة الجامع إلى طرفيه على حدٍّ سواء، فهو يتعلّق إذاً بالطرفين ويتنجّزان به. ومجرّد كون أحد الطرفين ـ وهو صلاة الظهر كما فرضناه في المثال ـ هو الواجب والمصداق الواقعي للمعلوم بالإجمال، لا يجعل من تحقّق الجامع منحصراً به دون الطرف الآخر بعد عدم قدرة المكلّف على تمييزه عن غيره.

فإذا كانت نسبة الجامع إلى كلا الطرفين والخصوصيّتين على نحو واحد، وهو صالح للانطباق عليهما معاً وبالإمكان تحقّقه بكلٍّ منهما، فالطرفان داخلان في عهدة المكلّف مباشرةً.

• وأمّا وجه النظرية الثالثة فباعتبار أنّ العلم الإجمالي قد تعلّق بالجامع فقط، وأمّا نفس الخصوصيّتين ـ أي وجوب صلاة الظهر والجمعة ـ فمشكوكتان. فالذي تمّ عليه البيان والعلم هو الجامع، والعلم لا يسري منه لا إلى الطرفين؛ وإلاّ لكانا معلومين والحال أنّ الخصوصيّة مشكوكة في العلم الإجمالي، ولا إلى أحدهما؛ وإلاّ لما كان الجامع موجوداً في الطرف الآخر، فلو قيل بسريان «الإنسان» ـ الذي هو جامع بين أفراد البشر ـ إلى زيد بخصوصه لما صحّ انطباقه على عمرو، وهكذا الحال في المقام.

فالصحيح إذاً: أنّ الوجوب المعلوم بالإجمال ينجّز الجامع ويتعلّق به فقط ولا يسري إلى الأفراد، وهو مختار السيّد الشهيد‏‏.

عرض المختار على المسلكين

انتهينا إلى أنّ الصحيح في تصوير المقدار المنجّز بالعلم الإجمالي هو النظرية الثالثة، أي القول بتنجّز الجامع فقط، وإذا ما أردنا عرض ذلك على المسلكين المتقدّمين لبيان القاعدة العملية الأوّلية في حالة الشكّ، وهما:

ـ مسلك المشهور القائل بقبح العقاب بلا بيان.

ـ مسلك المصنّف‏ﭭ المعبّر عنه بحقّ الطاعة.

لو أردنا عرض المختار على هذين المسلكين لأمكننا أن نقول:

• إن بنينا على مسلك المشهور فإنّ المقدار الذي تمَّ عليه البيان والخارج عن قاعدة «قبح العقاب بلا بيان» هو الجامع لا غير، ومن ثمّ لا يمكن للمكلّف رفع اليد عنه بالمرّة بترك كلا الطرفين، ويكون العقاب في مثل هذه الحالة حسناً عقلاً لأنّه عقاب مع البيان لا بدونه. وأمّا الخصوصيّتان فهما ليستا بداخلتين في عهدة المكلّف؛ لعدم تماميّة البيان في حقّهما إلّا بمقدار حفظ الجامع وعدم الوقوع في المخالفة القطعيّة، وهذا يفرض القبول بالإتيان بأحدهما دون الآخر ـ أي الموافقة الاحتمالية ـ باعتبار أنّ الجامع يتحقّق بتحقّق أحد أطرافه.

وبذلك ينتج: أنّ العلم الإجمالي ـ بناءً على مسلك المشهور ـ يستتبع حرمة المخالفة القطعيّة عقلاً، وأمّا الموافقة القطعيّة فهي ليست بواجبة عقلاً ويمكن للمكلّف الاكتفاء بالموافقة الاحتمالية.

• وأمّا إن بنينا على مسلك المصنّف‏ﭭ (حقّ الطاعة) فإنّ الجامع وكلًّا من الخصوصيّتين يتنجّزان، أمّا تنجّز الجامع فبسبب العلم الإجمالي كما لا يخفى، وأمّا تنجّز الخصوصيّتين فبالاحتمال، حيث إنّ كلًّا منهما يشكّل

احتمالاً من احتمالات انطباق الجامع المعلوم عليها، والاحتمال وفق هذا المسلك منجِّز كالعلم والبيان.

وينتج في ضوء ذلك: أنّ الموافقة القطعيّة واجبة عقلاً بالإضافة إلى حرمة المخالفة القطعيّة، فحرمة المخالفة القطعيّة تمثّل منجّزية العلم الإجمالي بينما تمثِّل وجوب الموافقة القطعيّة ـ عقلاً ـ منجّزية مجموع الاحتمالين الموجودين في طرفي العلم الإجمالي.

فبين المسلكين ـ إذاً ـ نقطة اشتراك ونقطة افتراق:

أمّا نقطة الاشتراك فتتلخّص في أنّهما يعترفان بتنجّز الجامع بالعلم الإجمالي، ومنجّزية ذلك العلم تستتبع عقلاً حرمة المخالفة القطعيّة.

وأمّا نقطة الافتراق فهي أنّ مسلك المصنّفﷺ لمّا كان يقول بمنجّزية مطلق الاحتمال فسينتهي بالضرورة إلى وجوب الموافقة القطعيّة، والتي تمثّل منجّزية الاحتمال في طرفي العلم الإجمالي لا منجّزية نفس العلم، في حين إنّ مسلك المشهور يكتفي بالقول بالموافقة الاحتمالية؛ لعدم منجّزية الاحتمال عندهم ما لم يصل إلى البيان والعلم، وما حاله كذلك الجامع لا الأطراف، وهذه ثمرة من ثمرات الفرق بين المسلكين.

هذا كلّه في المقام الأوّل الذي بحثنا فيه منجّزية العلم الإجمالي بلحاظ العقل، وأمّا بيانها بلحاظ الأصول الشرعيّة المؤمّنة فهو ما سنقف عليه بعد أن نلقي أضواء على النصّ.

أضواء على النصّ

- قولهﷺ: «**والعلم الإجمالي كما عرفنا سابقاً**». في مباحث حجّية القطع من هذه الحلقة، وتحديداً تحت عنوان «العلم الإجمالي».
- قولهﷺ: «**والواقع المجمل المردّد**». في هذا التعبير مسامحة لا تخفى؛ باعتبار

أنّ من غير المعقول أن يكون هناك واقع مجمل ومبهم، فما هو واقع ومتحقّق لابدّ أن يكون متشخّصاً، فإنّ الشيء ما لم يتشخّص لا يوجد كما يذكر في الفلسفة، نعم الإجمال والإبهام يكون في الذهن لا في الخارج، فالمكلّف هو الذي لا يعلم بانطباق الجامع على هذا الفرد أو ذاك لا أنّ الواقع مجمل أو مردّد.

- قولهﭬ: «**فلا شكّ في أنّ العلم بالجامع.. حجّة ومنجّز**». باعتبار أنّه علم، فيستحقّ المخالف العقاب ويكون حسناً وخارجاً عن قاعدة قبح العقاب بلا بيان.
- قولهﭬ: «**فهل يتنجّز وجوب صلاة الظهر خاصّة**». إشارة إلى النظرية الأولى في تصوير المقدار المنجّز بالعلم الإجمالي.
- قولهﭬ: «**أو كلا الوجوبين المعلوم...**». إشارة إلى النظرية الثانية.
- قولهﭬ: «**أو الوجوب بمقدار إضافته...**». إشارة إلى النظرية الثالثة.
- قولهﭬ: «**ولا إلى الجمعة كذلك**». أي: بالخصوص.
- قولهﭬ: «**ليضمن الإتيان بما تنجّز واشتغلت به عهدته**». إشارة إلى قاعدة: الشغل اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني.
- قولهﭬ: «**بسبب العلم المذكور مباشرةً**». بقوله «مباشرة» يتّضح الفرق بين هذه النظرية وسابقتها، ففي النظرية الأولى يُنتهى إلى وجوب الموافقة القطعيّة عقلاً أيضاً ولكن بصورة غير مباشرة ومن خلال تنجّز المصداق الواقعي.
- قولهﭬ: «**هو المطابَق**». ـ بالفتح ـ فالصورة العلمية مطابِق والمصداق الواقعي مطابَق.
- قولهﭬ: «**ومجرّد كون أحد الطرفين**». هذا جواب لإشكال مقدّر مفاده: أنّ المصداق الذي يحقّق الجامع هو صلاة الظهر فقط باعتباره المصداق

الواقعي، دون الجمعة. وجوابه: إنّ صلاة الظهر وإن كانت هي المصداق الواقعي إلّا أنّه لمّا كان غير معلوم للمكلّف فلا تكون واقعيّته المجهولة مبرّراً للقول بانطباق الجامع عليه فقط دون الآخر، فتبقى نسبة الجامع إلى الطرفين على حدٍّ سواء.

- قولهﷺ: «**فالتنجّز المعلوم له**». أي: للمكلّف.
- قولهﷺ: «**وعليه فإن بُني**». هذا تفريع على النظرية الثالثة الصحيحة.
- قولهﷺ: «**فالجامع منجّز بالعلم**». وهو العلم الإجمالي.

جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي

وأمّا المقامُ الثاني وهو الكلامُ عن جريانِ الأُصولِ الشرعيّةِ المؤمِّنةِ في أطرافِ العلمِ الإجماليِّ، فهو تارةً بلحاظ عالمِ الإمكان، وأخرى بلحاظ عالمِ الوقوع.

أمّا بلحاظِ عالمِ الإمكانِ فقد ذهبَ المشهورُ إلى استحالةِ جريانِ البراءَةِ وأمثالِها في كلِّ أطرافِ العلمِ الإجماليِّ؛ لأمرين:

الأول: أنّها ترخيصٌ في المخالفةِ القطعيّةِ، والمخالفةُ القطعيّةُ معصيةٌ محرّمةٌ وقبيحةٌ عقلاً، فلا يُعقلُ ورودُ الترخيصُ فيها من قبلِ الشارع.

وهذا الكلامُ ليس بشيءٍ، لأنّه يرتبطُ بتشخيصِ نوعيّةِ حكمِ العقل بحرمةِ المخالفةِ القطعيةِ للتكليفِ المعلومِ بالإجمال، فإن كان حكماً معلّقاً على عدمِ ورودِ الترخيصِ الظاهريِّ من المولى على الخلاف، فلا يكونُ الترخيصُ المولويُّ مصادماً له بل رافعاً لموضوعه. فمردُّ الاستحالة إلى: دعوى أنّ حكمَ العقلِ ليس معلّقاً، بل هو منجّزٌ ومطلقٌ، وهي دعوى غيرُ مبرهنةٍ ولا واضحة.

الثاني: أنّ الترخيصَ في المخالفةِ القطعيةِ ينافي الوجوبَ الواقعيَّ المعلومَ بالإجمال. فبدلاً عن الاستدلال بالمنافاة بين الترخيصِ المذكورِ وحكم العقلِ ـ كما في الوجه السابق ـ يُستدلُّ بالمنافاة بينه

وبينَ الوجوبِ الواقعيِّ المعلومِ؛ لما تقدّمَ من أنّ الأحكامَ التكليفيةَ متنافيةٌ ومتضادّةٌ، فلا يمكنُ أن يوجِبَ المولى شيئاً ويرخِّصَ في تركِه في وقتٍ واحد.

وهذا الكلامُ إذا كان الترخيصُ المذكورُ واقعيّاً، أي لم يؤخذْ في موضوعِه الشكُّ، كما لو قيل بأنّك مرخّصٌ في ترك الواجبِ الواقعيِّ المعلومِ إجمالاً، ولا يتمُّ إذا كان الترخيصُ المذكورُ متمثّلاً في ترخيصيّن ظاهريين كلٌّ منهما مجعولٌ على طرف ومترتّبٌ على الشكّ في ذلك الطرف؛ وذلك لما تقدّمَ من أنّ التنافيَ إنّما هو بين الأحكام الواقعيّةِ لا بين الحكمِ الواقعيِّ والظاهريِّ. فالوجوبُ الواقعيُّ ينافيه الترخيصُ الواقعيُّ في مورده، لا الترخيصُ الظاهريُّ، وعليه فلا محذورَ ثبوتاً في جعل البراءةِ في كلٍّ من الطرفين بوصفِها حكماً ظاهرياً.

الشرح

يقع البحث في المقام الثاني وهو بيان منجّزية العلم الإجمالي وتحديد الوظيفة العملية في حالات الشكّ المقرون بالعلم الإجمالي بلحاظ الأصول الشرعيّة المؤمّنة.

منجزية العلم الإجمالي بلحاظ الأصول المؤمّنة

إنّ التساؤل الرئيسي المطروح في هذا البحث هو: هل تجري الأصول العملية المؤمّنة ـ كالبراءة ـ في طرفي العلم الإجمالي معاً؟

وجواب هذا التساؤل يتّضح من خلال البحث في لحاظين أيضاً؛ تارةً بلحاظ عالم الإمكان وأخرى بلحاظ عالم الوقوع، وسبب تفرقة البحث هو أنّ الشيء ربّما يكون ممكناً إلّا أنّه غير واقع وغير موجود، فالإمكان أعمّ من الوقوع، وعليه فالبحث يكون في مقامين:

الأوّل: في جريان الأصول الشرعيّة المرخّصة في أطراف العلم الإجمالي على مستوى الإمكان.

الثاني: في جريانها فيها على مستوى الوقوع.

جريان الأصول المؤمّنة في الأطراف على مستوى الإمكان

ذهب المشهور من الأصوليّين إلى عدم إمكان جريان الأصول الشرعيّة المرخّصة في جميع أطراف العلم الإجمالي؛ وذلك لوجهين:

الوجه الأوّل: إنّ جريانها في كلّ الأطراف يعني الترخيص في المخالفة القطعية، وهي قبيحة عقلاً، فينتج أنّ جريانها في جميع الأطراف قبيح عقلاً،

والقبيح لا يصدر من الشارع.

أمّا الصغرى، فباعتبار أنّ المكلّف إذا أجرى البراءة في الظهر والجمعة معاً فهو يعني خلوّ ذمّته من أيّ وجوب، والحال أنّه يعلم إجمالاً باشتغال ذمّته بأحدهما جزماً، ومن ثمّ يكون إجراء البراءة فيهما مؤدّياً إلى الوقوع في المخالفة القطعيّة للتكليف المعلوم بالإجمال.

وأمّا الكبرى، فباعتبار أنّ المشهور يفترض أنّ الترخيص في المخالفة القطعيّة أمرٌ قبيح عقلاً لأنّه ترخيص في المعصية، والحال أنّ الشارع حكيم ولا يصدر منه ما هو قبيح في نظر العقل.

وبضمّ هاتين المقدّمتين يتّضح أنّ ورود الترخيص الشرعي في جميع أطراف العلم الإجمالي غير معقول.

بعبارة أخرى: إنّ القول بإمكان ورود الترخيص في كلّ الأطراف يستلزم المنافاة بينه وبين حكم العقل بقبح الترخيص في المخالفة القطعيّة، وبذلك نتتهي إلى أنّ إجراء البراءة في الأطراف كلّها أمرٌ مستحيل.

ويلاحظ على هذا الوجه: أنّه متوقّف على أن يكون الحكم العقلي المذكور في كبرى الاستدلال حكماً عقليّاً تنجيزياً وغير معلّق على شيء، فإنّ الأحكام العقلية يمكن تصنيفها إلى صنفين: حكم عقليّ تنجيزيّ، وحكم عقليّ تعليقيّ، وتماميّة ما ذكر في الوجه يتوقّف على أن يكون الترخيص في المخالفة القطعية من الصنف الأوّل، غير أنّ ذلك لا هو دعوىً بيّنة في نفسها ولا هي مبيّنة ومبرهنة.

فتمام الكلام ـ إذاً ـ يرجع إلى تشخيص نوعيّة الحكم العقلي المذكور، فإن كان حكماً عقليّاً تنجيزيّاً تمّ ما ذكر في هذا الوجه، ولكنّه يبقى مجرّد دعوىً بلا دليل. وأمّا إن كان حكماً معلّقاً ـ كما هو رأي المصنّف؛ إذ

تقدّم منه عند بيان مسلكه أنّ حكم العقل بحسن الطاعة وقبح المعصية حكمان معلّقان على عدم ورود ترخيص من الشارع ـ فلا يتمّ الوجه المذكور؛ إذ لا توجد منافاة بين ورود الترخيص الشرعي في كلّ الأطراف وبين الحكم العقلي، بل يكون الترخيص رافعاً لموضوعه؛ لأنّ المفروض أنّه معلّق على عدم ورود الإذن الشرعي، وبوروده يرتفع موضوع حكم العقل بقبح المخالفة القطعيّة، فإنّ ممّا لا شكّ فيه أنّ صاحب الحقّ لو أراد أن يرخّص في ترك حقّه فله ذلك وليس لأحد إجباره على وجوب الأخذ بحقّه.

وبذلك يظهر بطلان الوجه الأوّل بالرغم من اشتهاره في ألسنة الأصوليّين كصاحب الكفاية والمحقّق الأصفهاني وغيرهما من المحقّقين.

الوجه الثاني: إنّ القول بإمكان جريان البراءة في كلّ الأطراف ينافي الوجوبَ الواقعيَّ المعلوم بالإجمال، فإنّ المكلّف ـ حسب الفرض ـ يعلم إجمالاً بوجود وجوب واقعيّ في ذمّته وهو الظهر أو الجمعة في المثال المتقدّم، وإجراء البراءة في الطرفين معاً ينافي الوجوب الواقعي المعلوم بالإجمال، ومن الواضح أنّ صلاة الظهر ـ مثلاً ـ لا يمكن أن تتّصف بكونها واجباً يجب الإتيان به وبكونها حكماً مرخّصاً فيه ويجوز للمكلّف أن يتركه؛ إذ إنّ الأحكام التكليفيّة متضادّة فيما بينها ـ كما مرّ في بداية هذه الحلقة ـ والجمع بين الضدّين أمر محال.

وفرق هذا الوجه عن سابقه، أنّه يقول بوجود المنافاة بين الترخيص في المخالفة القطعيّة والوجوب الواقعي المعلوم بالإجمال، في حين إنّ الوجه السابق يقول بوجود المنافاة بين الترخيص المذكور وحكم العقل بقبح المخالفة القطعيّة.

وهذا الوجه ـ كسابقه ـ مخدوش أيضاً؛ لأنّ دعوى المنافاة إنّما تكون صحيحة فيما إذا كان الترخيص واقعيّاً كأن يقال للمكلّف: أنت مرخّص في ترك الواجب الواقعي المعلوم إجمالاً، إذ بناءً على ذلك تكون صلاة الظهر متّصفة بالوجوب الواقعي ـ فيما إذا انطبق الجامع المعلوم عليها ـ وبالإباحة والترخيص الواقعي أيضاً، والوجوبُ والإباحةُ حكمان واقعيّان متضادّان ولا يمكن أن يتّصف بهما شيء واحد في وقت واحد.

إلّا أنّ الترخيص ليس كذلك، بل هو ترخيص ظاهريّ بمعنى أنّه مجعول في كلّ طرف من أطراف العلم الإجمالي في حالة كون المكلّف شاكّاً في الحكم الواقعي في ذلك الطرف، والترخيص بهذا المعنى أمر ممكن ولا محذور ثبوتيّ فيه، إذ لا منافاة بين كون الشيء واجباً واقعاً وبين ورود الترخيص الشرعي الظاهري في تركه في حالة الشكّ، فإنّ التضادّ المذكور بين الأحكام التكليفيّة إنّما هو فيما لو كانت واقعيّة، وأمّا إذا كان أحدهما واقعيّاً والآخر ظاهريّاً فلا تضادّ ولا منافاة بينهما، وعلى هذا الأساس عقد الأصوليّون بحثاً معمّقاً أوضحوا فيه كيفيّة الجمع بين الأحكام الواقعيّة والظاهرية.

فتحصّل ممّا قدّمنا: أنّ القول باستحالة الترخيص في المخالفة القطعيّة غير صحيح، والصحيحُ إمكانه ثبوتاً؛ لبطلان وجهي الاستحالة.

إلّا أنّ ذلك يبقى مجرّد بحث في عالم الإمكان والثبوت ولابدّ من طرحه على مائدة البحث مرّةً أخرى بلحاظ عالم الوقوع، فربّ شيء ممكن ثبوتاً إلّا أنّه غير واقع في الخارج، وهو البحث التالي.

أضواء على النصّ

- قوله﵀: «**جريان البراءة وأمثالها**». من الأصول الشرعيّة المؤمّنة كالطهارة والحلّية.
- قوله﵀: «**الأوّل: إنّها ترخيص**». أي: جريان البراءة في كلّ الأطراف، والاستدلال المذكور من قبيل القياس من الشكل الأوّل.
- قوله﵀: «**فلا يعقل ورود الترخيص فيها**». أي: في المخالفة القطعيّة، باعتبار أنّ الشارع حكيم ولا يصدر القبيح منه.
- قوله﵀: «**فلا يكون الترخيص المولوي مصادماً له**». أي: لحكم العقل بحرمة المخالفة القطعيّة.
- قوله﵀: «**لما تقدّم من أنّ الأحكام التكليفيّة**». تقدّم في بحث «التضاد بين الأحكام التكليفيّة» في بداية هذه الحلقة.
- قوله﵀: «**وهذا الكلام إذا كان الترخيص المذكور**». الظاهر وجود كلمة «يتمّ» بعد قوله: «وهذا الكلام»، بقرينة قوله فيما بعد: «ولا يتمّ إذا كان الترخيص المذكور..».

وأمّا بلحاظ عالم الوقوع فقد يقالُ: إنّ إطلاقَ دليل البراءةِ شاملٌ لكلٍّ مِنْ طرفَي العلمِ الإجماليِّ لأنّه مشكوكٌ وممّا لا يُعلمُ، فلو كنّا قد بنيْنا على استحالةِ الترخيصِ في المخالفةِ القطعيةِ فيما تقدّمَ لكانت هذه الاستحالةُ قرينةً عقليةً على رفع اليدِ عن إطلاق دليلِ البراءةِ بالنسبةِ إلى أحدِ الطرفين على الأقلّ، لئلّا يلزمَ الترخيصُ في المخالفةِ القطعيةِ، وحيث لا معيِّنَ للطرفِ الخارجِ عن دليل الأصلِ، فإطلاقُ دليلِ الأصلِ لكلِّ طرفٍ يعارضُ إطلاقَه للطرفِ الآخر، ويسقطُ الإطلاقانِ معاً، فلا تجري البراءةُ الشرعية هنا ولا هناك؛ للتعارضِ بين الأصلين، ويجري كلُّ فقيهٍ حينئذٍ وفقاً للمبنى الذي اختاره في المقام الأوّل لتشخيص حكمِ العقلِ بالمنجّزية.

فعلى مسلكِ حقِّ الطاعةِ القائلِ بمنجّزيةِ العلمِ والاحتمالِ معاً، تجبُ الموافقةُ القطعيةُ؛ لأنّ الاحتمالَ في كلٍّ من الطرفين منجّزٌ عقلاً ما لم يردْ إذنٌ في مخالفته، والمفروضُ عدمُ ثبوتِ الإذنِ.

وعلى مسلكِ قاعدةِ قبحِ العقابِ بلا بيانٍ القائلِ بمنجّزيّةِ العلمِ دونَ الاحتمالِ، فيقتصرُ على مقدارِ ما تقتضيهِ منجّزيةُ العلمِ بالجامع على الافتراضاتِ الثلاثةِ المتقدّمةِ فيها.

وأمّا إذا لم نبنِ على استحالةِ الترخيصِ في المخالفةِ القطعيةِ عن طريقِ إجراءِ أصلين مؤمِّنَين في الطرفَين، فقد يقالُ حينئذٍ: إنّه لا يبقى مانعٌ من التمسّكِ بإطلاقِ دليلِ البراءةِ لإثباتِ جريانها في كلٍّ

من الطرفَين، ونتيجةُ ذلك جوازُ المخالفةِ القطعيّة.

ولكنّ الصحيحَ مع هذا عدمُ جوازِ التمسّكِ بالإطلاقِ المذكورِ؛ وذلك:

أوّلاً: لأنّ الترخيصَ في المخالفةِ القطعيةِ وإن لم يكنْ منافياً عقلاً للتكليفِ الواقعيِّ المعلومِ بالإجمال، إذا كان ترخيصاً منتزعاً عن حكمين ظاهريين في الطرفين، ولكنّه منافٍ له عقلائياً وعرفاً، ويكفي ذلك في تعذّرِ الأخذِ بإطلاق دليلِ البراءة.

وثانياً: أنّ الجامعَ قد تمَّ عليه البيانُ بالعلم الإجماليِّ، فيدخلُ في مفهومِ الغايةِ لقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾.

ومقتضى مفهومِ الغايةِ أنّه مع بعثِ الرسول وإقامةِ الحجّةِ يستحقُّ العقاب، وهذا ينافي إطلاقَ دليلِ الأصلِ المقتضي للترخيصِ في المخالفةِ القطعية.

وبذلك نصلُ إلى نفسِ النتائجِ المشارِ إليها سابقاً على تقدير استحالةِ الترخيصِ في المخالفةِ القطعيةِ، فلا تجري البراءةُ في كلا الطرفين؛ لأنّ ذلك ينافي التكليفَ المعلومَ بالإجمال ولو عقلائيّاً، ولا تجري في أحدِهما دونَ الآخر؛ إذ لا مبرّرَ لترجيح أحدِهما على الآخر، مع أنّ نسبتَهما إلى دليل الأصلِ واحدةٌ.

وقد اتّضحَ من مجموعِ ما تقدّمَ أنّ النتيجةَ النهائيّةَ بناءً على مسلك حقِّ الطاعةِ: حرمةُ المخالفةِ القطعيةِ ووجوبُ الموافقةِ

القطعية معاً، وبناءً على مسلك قاعدةِ قبحِ العقابِ بلا بيانٍ: حرمةُ المخالفةِ القطعيةِ وعدمُ وجوبِ الموافقةِ القطعية.

وبما ذكرناه على المسلك المختارِ يُعرفُ أنّ القاعدةَ العمليةَ الثانويةَ ـ وهي البراءةُ الشرعيّةُ ـ تسقطُ في موارد العلم الإجماليّ، وتوجدُ قاعدةٌ عمليةٌ ثالثةٌ تطابقُ مفادَ القاعدةِ العمليةِ الأولى، ونسمّي هذه القاعدةَ الثالثةَ بأصالة الاشتغالِ في موارد العلمِ الإجماليِّ، أو بقاعدةِ منجّزيةِ العلم الإجماليّ.

الشرح

انتهينا في المقام الأوّل من البحث إلى إمكان جريان الأصول المرخّصة ـ كالبراءة ـ في جميع أطراف العلم الإجمالي، وحان وقت الحديث عن المقام الثاني وهو جريانها بلحاظ عالم الوقوع.

جريان الأصول المؤمّنة في الأطراف على مستوى الوقوع

قد يقال بوقوع ذلك في الخارج وأنّ الشارع قد رخّص فعلاً في جواز المخالفة القطعيّة وإجراء البراءة في كلّ الأطراف بدعوى: أنّ أدلّة البراءة تشمل بإطلاقها جميع موارد الشكّ سواء كان بدوياً أو مقروناً بالعلم الإجمالي، فإنّ كلّ طرف من أطرافه لا يُعلم بتعلّق الوجوب الواقعي به بعينه، فهو ـ إذاً ـ مشكوك وممّا لا يعلم فيشمله حديث الرفع وما شابهه من أدلّة البراءة.

إنّنا أمام دعوى إطلاق أدلّة البراءة هذه لا ينبغي أن نغفل ما توصّلنا إليه من نتائج في البحث السابق، فنقول:

إنّ بنينا على القول باستحالة الترخيص في المخالفة القطعيّة ـ كما هو رأي المشهور ـ فستكون تلك الاستحالة العقلية بمثابة القرينة اللبّية على تقييد إطلاق أدلّة البراءة وتخصيصها بالشبهات البدوية فقط؛ إذ إنّها وإن كانت في حدِّ نفسها مطلقة وتشمل الشبهات سواء كانت بدوية أو مقرونة بالعلم الإجمالي، إلّا أنّ إطلاقها لّما كان مستلزماً للوقوع في المخالفة القطعيّة ـ وهو محال عقلاً حسب الفرض ـ فنرفع اليد عنه، ويُصار إلى اختصاص

الأدلّة بالشبهات البدوية فقط.

ولك أن تسأل: بأيّ مقدار يرفع المكلّف يده عن إطلاق أدلّة البراءة، أفي كلا الطرفين يرفع يده عن إجراء البراءة، أم في طرف واحد؟

والجواب: قد يقال: بأنّه يرفع يده عن طرف واحد فقط؛ باعتبار أنّ المقتضي لشمول أدلّة البراءة لكلا الطرفين موجود، إلّا أنّا اضطررنا إلى رفع اليد عن ذلك لأجل القرينة العقلية وهي استحالة الترخيص في المخالفة القطعيّة، والضرورات تقدّر بقدرها، وبالتالي يحكم برفع اليد عن إجراء البراءة في طرف واحد فقط؛ إذ بذلك يمكن تجاوز الاستحالة المذكورة، فإنّ إجراء البراءة في طرف لا يؤدّي إلى الوقوع في المخالفة القطعيّة.

إلّا أنّ الصحيح هو عدم إجراء البراءة في كلا الطرفين؛ وذلك لعدم وجود ما يعيّن الطرف الخارج عن أدلّة البراءة، فإنّ الإطلاق كما يشمل طرف صلاة الظهر كذلك يشمل طرف صلاة الجمعة، وتقديم إجراء الأصل في أحد الطرفين دون الآخر ترجيح بلا مرجّح، فيتعارض إطلاق دليل البراءة في هذا الطرف مع إطلاقه في ذاك، وبعد تعارض الإطلاقين يتساقط الأصلان ولا يجري فيهما معاً.

وبعد سقوط الأصل المؤمّن في كلا طرفي العلم الإجمالي يرجع كلّ فقيه إلى مبناه في المقام الأوّل، أي منجّزية العلم الإجمالي بلحاظ نظر العقل، والذي طرحنا فيه ثلاث نظريات وقلنا بصحّة الثالثة منها.

فعلى مسلك حقّ الطاعة يُحكم بمنجّزية العلم الإجمالي والأطراف معاً، أمّا منجّزية الأوّل فلأجل العلم، وأمّا منجّزية الأطراف فلأجل الاحتمال، فإنّه منجّز وفق هذا المسلك ما لم يرد ترخيص في ترك التحفّظ تجاهه، والمفروض أنّ الترخيص غير ثابت بعد تعارض الأصلين وتساقطهما، ومن

ثمّ ننتهي إلى وجوب الموافقة القطعية التي تمثّل منجّزية مجموع الاحتمالين وحرمة المخالفة القطعية التي تمثّل منجّزية العلم الإجمالي.

وعلى مسلك قبح العقاب بلا بيان يحكم بمنجّزية الجامع فقط دون الأطراف؛ لأنّه الذي تمّ عليه البيان دونها، ومجرّد احتمال انطباق الجامع على هذا الطرف أو ذاك لا يكفي في منجّزيته بعد كون الاحتمال غير منجّز وفق هذا المسلك، ومن ثمّ ينتهي أصحاب هذا المسلك إلى كفاية الموافقة الاحتمالية، نعم تحرم المخالفة القطعية لأنّها تمثّل منجّزية العلم الإجمالي وتنجّز الجامع.

ولا يخفى أنّ هذه النتيجة هي مؤدّى النظرية الثالثة في تصوير المقدار المنجّز بالعلم الإجمالي، وأمّا إن أخذنا بالنظريتين الأولى أو الثانية فننتهي إلى نفس النتائج المشار لها فيما سبق عند بحثهما، فراجع.

هذا كلّه إن بنينا على استحالة الترخيص في المخالفة القطعية كما هي مقالة المشهور.

وأمّا إن بنينا على عدم الاستحالة كما هي مقالة المصنّفﷺ، فقد يقال: بشمول إطلاق أدلّة البراءة لكلا الطرفين؛ لأنّ ما كان مانعاً فيما سبق ـ وهو وجود القرينة العقلية ـ قد ارتفع من الأساس، إذ المفروض أنّ الترخيص في المخالفة القطعية أمرٌ ممكن عقلاً، فلا يبقى مانع إذاً عن التمسّك بالإطلاق وشمول دليل الأصل لكلا الطرفين.

هذا، ولكنّ الصحيح عدم جواز التمسّك به وإجراء أصل البراءة في الطرفين؛ وذلك لأمرين:

الأوّل: إنّنا وإن ناقشنا سابقاً وجهي الاستحالة ورفضنا دعوى المنافاة بين الترخيص في المخالفة القطعية وحكم العقل، وبينه وبين التكليف

الواقعي المعلوم بالإجمال؛ إذ قلنا إنّ الترخيص ظاهريّ لا واقعيّ، إلّا أنّ هناك منافاة من نوع آخر وهي المنافاة العقلائية بين الترخيص المذكور وبين التكليف الواقعي المعلوم إجمالاً، فإنّ سيرة العقلاء قد استقرّت على تقديم الأغراض الإلزامية على الترخيصيّة عند التزاحم.

وفي المقام يوجد عندنا غرض إلزاميّ وهو الوجوب المتعلّق بالجامع، وغرض ترخيصيّ متعلّق بالأطراف، فهل يقدّم الإلزام على الترخيص ويحكم بحرمة المخالفة القطعية، أم العكس ويحكم بجوازها؟

لا إشكال في أنّ العقلاء ـ في الأعمّ الأغلب ـ يقدّمون الإلزام على الترخيص، ومثل هذا التقديم يشكّل قرينة عقلائية يمكن من خلالها تقييد إطلاق أدلّة البراءة عن الشمول لحالة الشكّ المقرون بالعلم الإجمالي.

إذاً: المنافاة العقلية بين الترخيص والتكليف الواقعي المعلوم بالإجمال وإن كانت مفقودة، إلّا أنّ المنافاة العقلائية بينهما موجودة، فتكون بمثابة قرينة لبّية متّصلة لتقييد إطلاق دليل البراءة وعدم إمكان إجرائه في طرفي العلم الإجمالي.

الثاني: إنّ إطلاق دليل البراءة ـ على القول به ـ ينافي بعض أدلّة البراءة مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾[1]، فإنّها دلّت على أنّ سنّة الله تعالى جارية بعدم تعذيب خلقه ما لم يبيّن لهم، فإنّ الرسول في الآية مثال لمطلق البيان كما تقدّمت الإشارة إلى ذلك أكثر من مرّة، والمفروض أنّ الجامع ـ في المقام ـ قد تمّ عليه البيان بالعلم الإجمالي، وعليه فهو داخل تحت مفهوم الغاية ويستحقّ المكلّف العذاب والعقاب على مخالفته.

وبعد تماميّة البيان على الجامع كيف يمكن القول بإطلاق أدلّة البراءة

(١) الإسراء: ١٥.

وادّعاء شمولها لطرفي العلم الإجمالي والذي يؤدّي ـ كما هو واضح ـ إلى مخالفة الجامع الذي قد تمّ عليه البيان؟! وهل هذا إلّا منافاة واضحة بينهما؟!

إن قلت: ما ذُكر يتمّ فيما لو أُريد إجراء البراءة عن كلا الطرفين، فلماذا لا نقول بجريانها في طرف دون الآخر؟

قلنا: الجواب هو الجواب سابقاً، فإنّ تقديم أحدهما على الآخر ـ بعد كون نسبة دليل أصل البراءة إليهما على حدٍّ سواء ـ ترجيح بلا مرجّح، وهو محال.

فظهر: أنّ القول بإطلاق دليل البراءة ينافي بعض أدلّتها الدالّ على تنجّز ما تمّ عليه البيان، وتمثّل هذه المنافاة قرينة أخرى ـ بالإضافة إلى القرينة العقلائية ـ على تقييد أدلّة البراءة بالشبهات البدوية.

وبذلك ينتهي السيّد الشهيدؒ إلى نفس النتيجة التي توّصل لها المشهور من عدم جواز إجراء البراءة في كلا الطرفين.

تلخيص واستنتاج

تلخّص ممّا تقدّم في منجّزية العلم الإجمالي بلحاظ الأصول المؤمّنة:

١ ـ على مستوى عالم الإمكان: ذهب المشهور إلى القول باستحالة الترخيص في المخالفة القطعيّة، وانتهى المصنّفؒ إلى القول بالإمكان بعد مناقشته لوجهي الاستحالة العقلية.

٢ ـ على مستوى عالم الوقوع: قال المشهور بعدم جواز التمسّك بإطلاق أدلّة البراءة وشموله لطرفي العلم الإجمالي لأجل القرينة العقلية، وانتهى المصنّفؒ إلى نفس النتيجة ولكن لأجل القرينة العقلائية.

٣ ـ النتيجة النهائية من مجموع الأبحاث السابقة في منجّزية العلم الإجمالي هي: وجوب الموافقة القطعية وحرمة المخالفة القطعيّة وفق مسلك حقّ الطاعة، وحرمة المخالفة القطعيّة والاكتفاء بالموافقة الاحتمالية وفق مسلك قبح العقاب بلا بيان.

٤ ـ وبذلك نصل إلى أنّ الأصل الجاري في الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي هو الاشتغال، إمّا بنحو الموافقة القطعيّة كما هو مختار المصنّف‌ﷺ، أو بنحو الموافقة الاحتمالية كما هو رأي المشهور، وتبقى القاعدة العملية الثانوية ـ أي البراءة الشرعية ـ مختصّة بموارد الشبهات البدوية.

وعلى هذا الأساس تظهر لنا قاعدة عملية جديدة يطابق مفادها ـ على رأي السيّد الشهيدﷺ ـ مفاد القاعدة العملية الأوّلية، أي أصالة الاشتغال العقلي، وتطلق على هذه القاعدة الثالثة اسم «أصالة الاشتغال في موارد العلم الإجمالي» أو «قاعدة منجّزية العلم الإجمالي».

أضواء على النصّ

- قولهﷺ: «**فيما تقدّم**». في البحث في المقام الأوّل أي: عالم الإمكان.
- قولهﷺ: «**بالنسبة إلى أحد الطرفين على الأقلّ**». لأنّ الضرورات تقدّر بقدرها، واستحالة المخالفة القطعيّة يكفي في رفعها رفع اليد عن إطلاق أدلّة البراءة في أحد الطرفين.
- قولهﷺ: «**الذي اختاره في المقام الأوّل**». أي: البحث في منجّزية العلم الإجمالي بلحاظ نظر العقل.
- قولهﷺ: «**والمفروض عدم ثبوت الإذن**». نتيجة التعارض بين الأصلين في الطرفين.
- قولهﷺ: «**على الافتراضات الثلاثة المتقدّمة فيها**». أي: في منجّزية العلم

الإجمالي عقلاً.

- قوله‏‏‏‏رحمه‌الله: «**ولكن الصحيح مع هذا**». أي: مع البناء على إمكان الترخيص في المخالفة القطعيّة.
- قوله: «**وإن لم يكن منافياً عقلاً للتكليف الواقعي**». بناءً على مختاره‏رحمه‌الله.
- قوله‏رحمه‌الله: «**ولا تجري في أحدهما دون الآخر**». جواب لإشكال مقدّر حاصله: لم لا تجري البراءة في أحد الطرفين بعد تعذّر جريانها فيهما معاً؟

تحديد أركان هذه القاعدة

نستطيعُ أن نستخلصَ مما تقدّمَ: أنّ قاعدةَ منجّزيةِ العلمِ الإجماليِّ لها عدّةُ أركان:

الأوّلُ: وجودُ العلمِ بالجامع؛ إذ لولا العلمُ بالجامع لكانت الشبهةُ في كلِّ طرفٍ بدويّةً وتجري فيها البراءةُ الشرعيّة.

الثاني: وقوفُ العلم على الجامع، وعدمُ سرايتِه إلى الفرد؛ إذ لو كان الجامعُ معلوماً في ضمن فردٍ معيَّنٍ، لكان علماً تفصيلياً لا إجماليّاً، ولَمَا كان منجّزاً إلّا بالنسبة إلى ذلك الفردِ بالخصوص.

الثالثُ: أن يكونَ كلٌّ من الطرفين مشمولاً في نفسِه وبقطعِ النظرِ عن التعارضِ الناشئِ من العلمِ الإجماليِّ لدليلِ أصالةِ البراءةِ؛ إذ لو كان أحدُهما ـ مثلاً ـ غيرَ مشمولٍ لدليل البراءةِ لسببٍ آخر، لجرتِ البراءةُ في الطرف الآخر بدون محذورٍ، لأنّ البراءةَ في طرف واحدٍ لا تعني الترخيصَ في المخالفةِ القطعيّة، وإنّما لا تجري لأنّها معارَضةٌ بالبراءةِ في الطرف الآخرِ، فإذا افترضْنا أنّ الطرفَ الآخرَ كان محروماً من البراءةِ لسببٍ آخرَ، فلا مانعَ من جريانِ البراءةِ في الطرفِ المقابلِ له، ومع جريانِها لا تجبُ الموافقةُ القطعيّة.

الرابع: أن يكونَ جريانُ البراءةِ في كلٍّ من الطرفين مؤدِّياً إلى الترخيص في المخالفةِ القطعيّةِ، وإمكانِ وقوعِها خارجاً على وجهٍ

مأذونٍ فيه؛ إذ لو كانت المخالفةُ القطعيةُ ممتنعةً على المكلّفِ حتّى مع الإذنِ والترخيصِ؛ لقصورٍ في قدرتِه، فلا محذورَ في إجراءِ البراءةِ في كلٍّ من الطرفين، لأنّ ذلك لن يؤدّيَ إلى تمكينِ المكلَّفِ من إيقاعِ المخالفةِ القطعيةِ ليكونَ منافياً للتكليفِ المعلومِ بالإجمال عقلاً أو عقلائياً.

وكلُّ الحالاتِ التي تسقطُ فيها قاعدةُ منجّزيةِ العلمِ الإجماليِّ، يرجعُ فيها هذا السقوطُ إلى اختلال أحدِ هذه الأركانِ الأربعة.

فيختلُّ الركنُ الأوّلُ مثلاً فيما إذا انكشفَ للعالم بالإجمالِ خطأُه، أو تشكّكَ في ذلك فيزولُ علمُه بالجامع.

وكذلك فيما إذا كان في أحدِ الطرفين ما يوجِبُ سقوطَ التكليفِ لو كان مورداً له. ومثاله: أن يعلمَ إجمالاً بأنّ أحدَ الحليبين من الحليب المحرَّم، ولكنّه مضطرٌّ إلى الحليبِ الباردِ منهما اضطراراً يُسقطُ الحرمةَ لو كان هو الحرامَ، ففي مثل ذلك لا يوجدُ علمٌ بجامع الحرمة؛ إذ لو كان الحليبُ المحرَّمُ هو الحليبَ الباردَ، فلا حرمةَ فيه فعلاً بسبب الاضطرارِ، ولا في الآخرِ ولو كان هو الحليبَ الآخرَ. فالحرمةُ ثابتةٌ فعلاً. وهذا يعني أنّ الحرمةَ لا يُعلمُ ثبوتُها فعلاً في أحدِ الحليبين، ومن أجل ذلك يقال: إنّ الاضطرارَ إلى طرفٍ معيّنٍ للعلم الإجماليِّ يوجبُ سقوطَه عن المنجّزية.

ومن حالاتِ اختلالِ الركنِ الأوّلِ أن يأتيَ المكلّفُ بفعلٍ

مترسِّلاً، ثمّ يعلمَ إجمالاً بأنّ الشارعَ أوجبَ أحدَ الأمرين، إمّا ذلك الفعل، وإمّا فعلاً آخر.

فعلى الأوّل يكونُ التكليفُ قد سقطَ بالإتيانِ بالمكلَّفِ به، وعلى الثاني يكونُ ثابتاً، فالتكليفُ لا يُعلمُ ثبوتُه فعلاً.

ويختلُّ الركنُ الثاني فيما إذا علمَ المكلّفُ إجمالاً بنجاسةِ أحدِ المائعين، ثمّ علمَ تفصيلاً بأنّ أحدَهما المعيَّنَ نجسٌ، ففي مثل ذلك لا يبقى العلمُ واقفاً على الجامع، بل يسري إلى الفرد، وهو معنى ما يقالُ من انحلال العلمِ الإجماليِّ بالعلم التفصيليِّ والشكِّ البدويِّ.

وكما ينحلُّ العلمُ الإجماليُّ بالعلم التفصيليِّ نتيجةً لاختلالِ الركنِ الثاني، كذلك قد ينحلُّ بعلمٍ إجماليٍّ أصغرَ منه لاختلالِ هذا الركن أيضاً.

وتوضيحُ ذلك: أنّا قد نعلمُ إجمالاً بنجاسةِ مائعَين في ضمن عشرةٍ، فهذا العلمُ الإجماليُّ له عشرةُ أطرافٍ والمعلومُ نجاستُه فيه اثنان منها، وقد نعلمُ بعد ذلك إجمالاً بنجاسة مائعين في ضمن هذه الخمسةِ بالذاتِ من تلك العشرةِ، فينحلُّ العلمُ الإجماليُّ الأوّلُ بالعلم الإجماليِّ الثاني، ويكونُ الشكُّ في الخمسةِ الأخرى شكّاً بدويّاً، لأنّ العلمَ بجامعِ اثنين في عشرة سرى إلى خصوصيةٍ جديدة، وهي كونُ الاثنين في ضمن الخمسةِ، فلم يعدِ التردّدُ في نطاقِ العشرة، بل في نطاقِ الخمسةِ.

ويُسمَّى العلم الإجماليُّ المنحلُّ بالعلم الإجماليِّ الكبير، والعلم الإجماليِّ المسبِّبِ؛ لانحلالِه بالعلم الإجماليِّ الصغير، لأنّ أطرافَه أقلُّ عدداً. ويعبَّرُ عن ذلك بقاعدةِ انحلالِ العلمِ الإجماليِّ الكبيرِ بالعلم الإجماليِّ الصغير.

ويتوقّفُ انحلالُ علمٍ إجماليٍّ بعلمٍ إجماليٍّ ثانٍ:

أوّلاً: على أن تكونَ أطرافُ الثاني بعضَ أطرافِ العلمِ الأوّلِ المنحلّ، كما رأينا في المثال.

وثانياً: على أن لا يزيدَ عددُ المعلومِ بالإجمالِ في العلمِ الأوّلِ المنحلِّ على المعلوم إجمالاً بالعلم الثاني. فلو زادَ لم ينحلَّ، كما لو افترضْنا في المثال أنّ العلمَ الثانيَ تعلَّقَ بنجاسةِ مائعٍ في ضمنِ الخمسةِ، فإنّ العلمَ الإجماليَّ بنجاسةِ المائعِ الثاني في ضمن العشرةِ يظلُّ ثابتاً.

الشرح

يعتبر البحث في تحديد أركان منجّزية العلم الإجمالي من الأبحاث البكر في علم الأصول، وقد تكفّل الشهيد السعيدﷺ بتحديد أركان القاعدة المذكورة وبيانها تفصيلاً بعد أن كان بحثاً مشوّشاً في كلمات الأصوليّين ومتصيّداً من عباراتهم.

تحديد أركان منجّزية العلم الإجمالي

يمكننا من خلال البحوث المتقدِّمة أن نذكر أركاناً أربعة تتحدّد فيها قاعدة منجّزية العلم الإجمالي:

الركن الأوّل: وجود العلم بالجامع بين الأطراف، كما لو علم المكلّف بنجاسة أحد إناءين أو وجوب إحدى صلاتين، ولولا وجود العلم بالجامع بين الطرفين لكانت الشبهة في كلٍّ منهما بدوية ومجرىً للأصول المؤمّنة الشرعيّة.

الركن الثاني: وقوف العلم على الجامع وعدم سرايته إلى الفرد؛ إذ لو سرى إلى الفرد بخصوصه لصار ذلك الطرف معلوماً بالعلم التفصيلي لا الإجمالي، ولانحلّ العلم الإجمالي إلى علم تفصيليّ بذلك الطرف وشكّ بدويّ في الآخر، وعندئذ يكون العلم الإجمالي منجّزاً للطرف الذي سرى إليه العلم فقط، وأمّا الآخر فيكون مجرىً لأصالة البراءة.

الركن الثالث: أن يكون كلّ من الطرفين مشمولاً ـ في حدِّ نفسه، وبقطع النظر عن تعارض الأصلين الناشئ من العلم الإجمالي ـ لدليل أصالة البراءة، بمعنى أنّنا لو أغمضنا النظر عن العلم الإجمالي الذي سبّب تعارض

الأصلين في الطرفين، فإنّ كلّ طرفٍ صالحٌ لجريان البراءة فيه، ففي مثل هذه الحالة يكون العلم الإجمالي منجّزاً، وأمّا إذا افترضنا أنّ أحد الطرفين محروم من جريان البراءة فيه لمحذور آخر غير التعارض الحاصل بسبب العلم الإجمالي فلا يكون العلم الإجمالي منجّزاً وتجري البراءة في الطرف الآخر بلا معارض؛ إذ إنّ عدم جريانها في كلا الطرفين إنّما كان لأجل تعارض الأصلين وسقوطهما، فإذا فرضنا أنّ الأصل لا يجري في أحدهما لسبب ما، فلا مانع عندئذ من جريانه في الطرف الآخر، فإنّ إجراء البراءة في طرف واحد لا يستلزم الترخيص في المخالفة القطعيّة ليقال بعدم إمكانه عقلاً أو عقلائيّاً.

الركن الرابع: أن يكون جريان البراءة في كلا الطرفين مؤدّياً إلى الوقوع في المخالفة القطعيّة، وأمّا إذا لا يمكن تحقّق المخالفة القطعية من المكلّف ـ لقصور في قدرته مثلاً ـ فلا مانع من جريان البراءة في كلا الطرفين؛ لأنّ إجراءها فيهما لا يؤدّي ـ حسب الفرض ـ إلى صدور المخالفة القطعيّة منه ليحكم باستحالتها العقلائية أو العقلية.

فظهر ممّا قدّمناه أنّ منجّزية العلم الإجمالي تتوقّف على أربعة أركان هي:

١ ـ وجود العلم بالجامع.

٢ ـ وقوف العلم على الجامع وعدم سرايته منه إلى الفرد.

٣ ـ شمول دليل البراءة لكلا الطرفين في حدِّ نفسيهما.

٤ ـ أن يؤدّي جريان البراءة في الطرفين إلى الوقوع في المخالفة القطعيّة.

ولابدّ أن يُعلم أنّ جميع الحالات التي يُنتهى فيها إلى عدم منجّزية العلم الإجمالي ترجع في الحقيقة إلى اختلال ركن من الأركان المذكورة، ولا يعقل أن يحكم عليه بعدم المنجّزية مع توفّر جميع الأركان.

ومن هنا كان من المفيد جدّاً ـ بعد بحث الأركان ـ الإشارة إلى نماذج من الحالات والأمثلة التي تختلّ فيها أركان القاعدة وتبطل فيها منجّزية العلم الإجمالي من استدعاء حرمة المخالفة القطعيّة ووجوب الموافقة القطعيّة.

حالات اختلال الركن الأوّل

هناك عدّة احتمالات تؤدّي إلى اختلال الركن الأوّل من أركان قاعدة منجّزية العلم الإجمالي، يستعرض السيّد الشهيدﷺ أربعةً منها:

الحالة الأولى: أن ينكشف للعالم بالإجمال خطؤه، كما لو كان يعلم إجمالاً بوقوع قطرة من الدم في أحد هذين الإناءين، ثمّ انكشف له بعد ذلك أنّ قطرة الدم قد وقعت على ثوبه، ففي مثل هذه الحالة لا يبقى العلم الإجمالي بالجامع على حاله بل يزول بانكشاف الخطأ، ومن ثمّ تبطل منجّزيته لاختلاف ركنها الأوّل وهو وجود العلم بالجامع.

الحالة الثانية: أن يحصل للعالم بالإجمال الشكّ والتردّد، كما لو كان يعلم إجمالاً بنجاسة أحد هذين الإناءين نتيجة وقوع قطرة دم في أحدهما، ثمّ حصل عنده شكّ بعد ذلك في أنّ تلك القطرة التي سقطت منه قد وقعت في الإناءين، أو تردّد في أنّ قطرة الدم وقعت على ثوبه أو على أحد الإناءين، فإنّ العلم الإجمالي بنجاسة أحد الإناءين يزول بسبب شكّه وتردّده وتبطل منجّزيته لاختلال الركن الأوّل.

الحالة الثانية: أن يكون التكليف في أحد الطرفين ساقطاً فيما لو كان ذلك الطرف هو مورد التكليف الواقعي المعلوم بالإجمال، كما لو كان أمام المكلّف كأسان من الحليب أحدهما بارد والآخر حارّ وعلم إجمالاً بنجاسة أحدهما من خلال وقوع قطرة دم، ولكنّه اضطرّ إلى الشرب من الحليب

البارد لمرض يتوقّف الشفاء منه على ذلك، ولا إشكال في أنّ الاضطرار يسوّغ الشرب منه ويرفع الحرمة المعلومة بالإجمال فيما لو كان هو الحرام الواقعي، وفي مثل هذه الحالة يختلّ الركن الأوّل أيضاً ويزول العلم الإجمالي بالجامع بحرمة الشرب فعلاً من أحد الحليبين؛ لأنّ الحرام المعلوم إن كان هو الحليب البارد فلا حرمة في الطرفين معاً، لا في الحليب البارد لأنّه مضطرّ إليه، ولا في الحليب الحارّ لأنّه ليس مورداً للحرمة حسب الفرض. وإن كان هو الحليب الحارّ فالحرمة ثابتة فعلاً، فالعلم الإجمالي بحرمة الشرب من أحد الحليبين غير موجود، والموجود هو العلم بحرمة الشرب من الحليب الحارّ على فرض كونه الحرام الواقعي وأنّ قطرة الدم قد وقعت فيه فعلاً، وكذا عدم حرمة الشرب من الحليب البارد لاضطراره إليه.

بعبارة أخرى: إنّ الحليب البارد يجوز الشرب منه على كلّ حال ـ بل يجب إذا كانت حياته تتوقّف على شربه ـ سواء كان طاهراً واقعاً أم نجساً، وأمّا الفرد الآخر فيجوز الشرب منه فيما لو لم يكن هو الحرام الواقعي، ولا يجوز الشرب منه إذا كان هو الحرام، وبالتالي لا يوجد لدى المكلّف علم إجماليّ بنجاسة أحد الحليبين.

وهكذا يتّضح أنّ الاضطرار إلى أحد أطراف العلم الإجمالي يوجب سقوطه عن المنجّزية، كما هي المقالة المعروفة في كلمات الأصوليّين.

الحالة الرابعة: أن يأتي المكلّف بأحد الأطراف مترسّلاً قبل علمه بالعلم الإجمالي ثمّ يعلم إجمالاً بوجوب أحد أمرين؛ إمّا ما أتى به أو بفعل آخر، كما لو قرأ المكلّف الدّعاء في أوّل الشهر عند رؤيته الهلال، ثمّ حصل له علم إجمالي بأنّ الواجب عليه أوّل الشهر إمّا الدعاء عند رؤيته الهلال وإمّا صلاة ركعتين، ففي مثل هذه الحالة يختلّ الركن الأوّل أيضاً ويزول العلم

بالجامع؛ لأنّ الواجب إن كان هو الدعاء فقد سقط بسبب الإتيان به من قبل، وإن كان هو الصلاة فالوجوب موجود فعلاً، وهذا يعني أنّ العلم الإجمالي بوجوب أحد الأمرين ليس ثابتاً فعلاً على كلّ حال، وإنّما هو ثابت على حال دون حال، ففي حالة تعلّقه بالصلاة يكون ثابتاً، وأمّا في حالة تعلّقه بالدعاء فهو ساقط، وبزوال العلم عن الجامع تبطل منجّزية العلم الإجمالي.

حالات اختلال الركن الثاني

وأمّا الركن الثاني ـ أي وقوف العلم على الجامع وعدم سرايته إلى الفرد ـ فيتعرّض المصنّف‌ﷺ في حالات اختلاله إلى حالتين:

الحالة الأولى: أن يسري العلم بالجامع إلى أحد الطرفين بخصوصه، ويصبح التكليف المعلوم بالإجمال معلوماً بالتفصيل في ذلك الطرف، كما إذا علم المكلّف بنجاسة أحد الإناءين إجمالاً جرّاء وقوع قطرة دم، ثمّ حصل له علم تفصيليّ بنجاسة الإناء «أ»، فإنّ العلم الإجمالي عندئذ ينحلّ إلى العلم التفصيليّ بنجاسة الإناء «أ» فيتنجّز، والشكّ البدويّ بنجاسة الإناء «ب» فتجري البراءة عنه.

وعلمه بنجاسة الإناء «أ» يحصل إمّا من خلال علمه بأنّ قطرة الدم ـ التي سبّبت العلم الإجمالي ـ قد وقعت فيه بخصوصه، أو من خلال علمه بنجاسته من دون معرفة أنّها بسبب قطرة الدم أو نجاسة أخرى، فإنّ النتيجة ـ أي انحلال العلم وسقوطه عن المنجّزية ـ لا تختلف على كلا التقديرين. أمّا على التقدير الأوّل فواضح، وأمّا على التقدير الثاني فلأنّ «أ» معلوم النجاسة على كلّ حال إمّا بنجاستين فيما لو كانت النجاسة المعلومة تفصيلاً غير المعلومة إجمالاً وكان هو النجس الواقعي، وإمّا بنجاسة واحدة

وهي المعلومة بالتفصيل.

وأمّا «ب» فهو محتمل النجاسة؛ لأنّ قطرةالدم إن كانت قد وقعت فيه فقد تنجّس وإلّا فهو طاهر، وما دام مشكوكَ النجاسة تجري فيه أصالة الطهارة والبراءة عن حرمة شربه.

وواضح أنّ سبب تحوّل الشكّ فيه من كونه مقروناً بالعلم الإجمالي إلى الشكّ البدوي هو سريان العلم من الجامع إلى الفرد بخصوصه.

هذه صورة من صور انحلال العلم الإجمالي التي يعبّر عنها بـ: «انحلال العلم الإجمالي إلى العلم التفصيلي والشكّ البدوي»، وهي تمثّل إحدى حالتي اختلال الركن الثاني من أركان منجّزيته.

الحالة الثانية: انحلال العلم الإجمالي الكبير بالعلم الإجمالي الصغير من خلال سريان العلم من الجامع الموجود في دائرة أوسع من الأطراف إلى جامع آخر موجود في دائرة أضيق من نفس تلك الأطراف، كما لو كان المكلّف يعلم إجمالاً بنجاسة إناءين في ضمن عشرة أوانٍ، ثمّ علم إجمالاً أيضاً بأنّ الإناءين النجسين موجودان في ضمن هذه الأواني الخمسة تحديداً، فبعد أن كانت الأطراف عشرة أصبحت الآن خمسة، ففي مثل هذه الحالة ينحلّ العلم الإجمالي الكبير بالعلم الإجمالي الصغير، وتنحصر المنجّزية بما ينجّزه الصغير فقط، وأمّا الأواني الخمسة الأخرى فتخرج من نطاق المنجّزية وتجري البراءة عنها لأنّ الشكّ فيها قد أصبح شكّاً بدويّاً.

وسبب الانحلال ـ كما هو واضح ـ هو أنّ العلم بالجامع (بنجاسة إناءين في ضمن عشرة) قد سرى إلى جامع آخر وخصوصيّة جديدة وهي كون الاثنين في ضمن هذه الخمسة، فتكون هي المنجّزة بالعلم الإجمالي، وهو ما يعبَّر عنه بـ: «انحلال العلم الإجمالي الكبير بالعلم الإجمالي

الصغير»، وقد ظهر أنّ الكبر والصغر في العلم الإجمالي يكون بلحاظ الأطراف التي يتردّد بينها المعلوم بالإجمال.

ثمّ إنّ انحلال العلم الإجمالي الكبير بالعلم الإجمالي الصغير يتوقّف على أمرين:

الأوّل: أن تكون أطراف العلم الإجمالي الصغير بعض أطراف العلم الكبير، كما في المثال المتقدّم، فإنّ الأطراف الخمسة في العلم الصغير هي بعض الأطراف العشرة في العلم الكبير، وأمّا إذا لم تكن كذلك فسوف يتشكّل عند المكلّف علمان إجماليّان لا علاقة لأحدهما بالآخر ولا يتمّ الانحلال.

الثاني: أن لا يزيد عدد المعلوم بالإجمال في العلم الإجمالي الكبير على عدده في العلم الإجمالي الصغير، ونعود معاً ـ أيضاً ـ إلى المثال المتقدّم الذي تمّ فيه الانحلال فإنّنا نجد أنّ المعلوم بالإجمال في كليهما هو إناءان، وأمّا إذا نقص المعلوم بالإجمال في الصغير فلا يتحقّق الانحلال، كما لو علم بأنّ أحد الإناءين النجسين يقع في ضمن هذه الأواني الخمسة، فإنّ العلم الإجمالي بنجاسة الآخر يبقى مردّداً بين الأطراف العشرة جميعها، وبعد تردّده بينها وبقاء احتمال انطباق الجامع على كلّ إناء منها لا يتمّ انحلال العلم الإجمالي الكبير ويبقى على منجّزيته بالرغم من علمه بأنّ أحد النجسين في ضمن هذه الخمسة تحديداً.

ولابدّ من الإشارة إلى أنّ هاتين الحالتين من حالات الانحلال هما من موارد الانحلال الحقيقي للعلم الإجمالي، بمعنى أنّ العلم الإجمالي ينحلّ فيهما ولا يبقى، أمّا في الحالة الأولى فبسبب سريان العلم من الجامع إلى الفرد، وأمّا في الحالة الثانية فبسبب سريانه إلى جامع آخر يتردّد بين أطراف

أقلّ، فالانحلال في كليهما حقيقيّ، تمييزاً له عن الانحلال الحكمي الذي تأتي الإشارة إليه عند استعراض حالات اختلال الركن الثالث.

أضواء على النصّ

- قولهﷺ: «**إلّا بالنسبة إلى ذلك الفرد بالخصوص**». لأنّ العلم به يكون تفصيليّاً، وأمّا الفرد الآخر فيكون مشكوكاً بدويّاً فتجري البراءة عنه.
- قولهﷺ: «**وبقطع النظر عن التعارض الناشئ من العلم الإجمالي**». هذه جملة معترضة.
- قولهﷺ: «**غير مشمول لدليل البراءة لسبب آخر**». غير التعارض الناشئ من العلم الإجمالي.
- قولهﷺ: «**للتكليف المعلوم بالإجمال عقلاً أو عقلائيّاً**». عقلاً كما يقول المشهور، وعقلائيّاً كما يقول السيّد الشهيدﷺ.
- قولهﷺ: «**أو تشكّك في ذلك**». هذا هو المثال الثاني لاختلال الركن الأوّل.
- قولهﷺ: «**ولا في الآخر**». لأنّ المفروض أنّ الحرام الواقعي هو الطرف الذي اضطرّ إليه.
- قولهﷺ: «**بالعلم التفصيلي والشكّ البدوي**». العلم التفصيلي بأنّ الطرفين ـ وهو الطرف الذي سرى إليه العلم من الجامع ـ والشكّ البدوي في الطرف الآخر.
- قولهﷺ: «**فينحلّ العلم الإجمالي الأوّل بالعلم الإجمالي الثاني**». لأنّ العلم سرى من الجامع في دائرة العلم الكبير إلى جامع آخر موجود في أطراف أضيق دائرة، فينحلّ الأوّل بالثاني مع توفّر الشرطين المذكورين في الشرح.

ويختلُّ الركنُ الثالثُ فيما إذا كان أحدُ الطرفين مجرىً لاستصحابٍ منجّزٍ للتكليفِ، لا للبراءةِ. ومثاله: أنْ يعلمَ إجمالاً بنجاسةِ أحدِ الإناءين غيرَ أنّ أحدَهما كان نجساً في السابقِ ويشكّ في بقاءِ نجاستِه، ففي هذه الحالةِ يكونُ الإناءُ المسبوقُ بالنجاسةِ مجرىً في نفسِه لاستصحابِ النجاسةِ لا لأصالةِ البراءةِ أو أصالةِ الطهارة، فتجري الأُصول المؤمِّنةُ في الإناءِ الآخرِ بدونِ معارض، وتبطُلُ بذلك منجّزيةُ العلمِ الإجماليّ، ويُسمّى ذلك بالانحلال الحُكميِّ تمييزاً له عن الانحلالِ الحقيقيِّ الذي تقدّمَ في حالةِ اختلالِ الركنِ الثاني.

وإنّما يُسمّى بالانحلال الحكميِّ؛ لأنّ العلمَ الإجماليَّ موجودٌ حقيقةً ولكنّه لا حكمَ له عملياً، لأنّ الإناءَ المسبوقَ بالنجاسةِ حكمُه منجّزٌ بالاستصحابِ والإناءَ الآخرَ لا منجّزيةَ لحكمه لجريانِ الأصلِ المؤمّنِ فيه، فكأنّ العلمَ الإجماليَّ غيرُ موجودٍ. وهذا هو محصّلُ ما يقالُ: من أنّ العلمَ الإجماليَّ إذا كان أحدُ طرفيْهِ مجرىً لأصلٍ مثبتٍ للتكليف، وكان الطرفُ الآخرُ مجرىً لأصلٍ مؤمّنٍ، انحلَّ العلمُ الإجماليُّ.

ومثالٌ آخرُ لاختلال هذا الركن، وهو: أن يكونَ أحدُ طرفَي العلمِ الإجماليِّ خارجاً عن محلِّ الابتلاءِ. ومعنى الخروجِ كذلك: أنْ تكونَ المخالفةُ في هذا الطرفِ ممّا لا تقعُ من المكلّف عادةً؛ لأنّ ظروفَه لا تيسِّرُ له ذلك، وإن كانت لا تعجزُه تعجيزاً حقيقياً. فالمخالفةُ غيرُ مقدورةٍ عرفاً وإن كانت مقدورةً عقلاً، كما لو علمَ

بنجاسةِ وحرمةِ طعامٍ مردّدٍ بين اللبن الموجودِ على مائدتِه ولبنٍ موجودٍ في بلدٍ آخرَ لا يصلُ إليه عادةً في حياتِه، وإن كان الوصولُ ممكناً من الناحيةِ النظريةِ والعقليةِ، ففي هذه الحالةِ لا يكونُ هذا اللبنُ الخارجُ عن محلِّ الابتلاءِ مجرىً للبراءةِ في نفسِه؛ إذ لا محصِّلَ عرفاً للتأمينِ مِن ناحيةِ تكليفٍ لا يتعرّضُ المكلّفُ إلى مخالفتِه عادةً، فتجري البراءةُ عن حرمةِ اللبنِ الآخرِ بدونِ معارض.

وهذا هو معنى ما يقالُ عادةً من أنّ تنجيزَ العلمِ الإجماليِّ يُشترطُ فيه دخولُ كلا طرفَيْهِ في محلِّ الابتلاء.

ويختلُّ الركنُ الرابعُ في حالات:

منها: حالةُ دورانِ الأمرِ بينَ المحذورين: وهي ما إذا علمَ إجمالاً بأنّ هذا الفعلَ، إمّا واجبٌ وإمّا حرامٌ، فإنّ هذا العلمَ الإجماليَّ لا تمكنُ مخالفتُه القطعيةُ، كما لا تمكنُ موافقتُه القطعيةُ. فإذا جرتْ البراءةُ عن الوجوبِ وجرتِ البراءةُ عن الحرمةِ معاً، لم يلزمْ محذورُ الترخيصِ في المخالفةِ القطعيةِ؛ لأنّها غيرُ معقولةٍ على كلِّ حال.

ومنها: حالةُ كونِ الأطرافِ غيرَ محصورةٍ، وتُسمَّى بالشبهة غيرِ المحصورةِ، وهي أنْ يكونَ للعلم الإجماليِّ أطرافٌ كثيرةٌ جدّاً، على نحوٍ لا يتيسّرُ للمكلّفِ ارتكابُ المخالفةِ فيها جميعاً؛ لكثرتِها، ففي مثلِ ذلك تجري البراءةُ في جميع الأطرافِ؛ إذ لا يلزمُ من ذلك تمكينُ المكلّفِ من المخالفةِ القطعية.

الشرح

ما زال الحديث في استعراض الحالات والأمثلة التي تختلّ فيها أركان منجّزية العلم الإجمالي الأربعة، وقد تقدّم الحديث عن اختلال الركنين الأوّل والثاني، وبقي أن نذكر حالات اختلال الركنين الثالث والرابع.

حالات اختلال الركن الثالث

أمّا الركن الثالث ـ وهو أن يكون كلا الطرفين مشمولاً في حدِّ نفسه لدليل أصالة البراءة ـ فيستعرض السيّد الشهيدؒ لاختلاله حالتين:

الحالة الأولى: أن يكون أحد الطرفين مجرىً لأصل منجّز للتكليف، فإنّ البراءة حينئذ لا تجري في ذلك الطرف في حدِّ نفسه وبقطع النظر عن التعارض الناشئ من العلم الإجمالي، فتجري في الطرف الآخر بلا معارض.

توضيح ذلك: لو حصل للمكلّف علم إجماليّ بنجاسة أحد الإناءين في وقت الظهر، ثمّ تذكّر أنّ الإناء «أ» كان نجساً في الصباح نتيجة وقوع قطرة دم فيه، ففي مثل هذه الحالة لا يكون العلم الإجمالي منجّزاً؛ لاختلال ركنه الثالث؛ إذ لا يكون كلا الطرفين في حدِّ نفسه مجرىً لأصالة البراءة؛ باعتبار أنّ الأصل الجاري في الإناء «أ» هو استصحاب النجاسة لتماميّة أركان الاستصحاب فيه من وجود اليقين السابق بالنجاسة والشكّ اللاحق، وبعد استصحاب نجاسته يحكم بنجاسته ولا مجال لجريان الأصل المؤمّن كالطهارة والبراءة، فإنّ كلمة الأصوليّين متّفقة على تقديم الاستصحاب على الأصول المؤمّنة، كما يأتي توضيحه في باب تعارض الأدلّة.

ويكفي هنا أن نعرف أنّ جريان الاستصحاب في «أ» يمنع من إجراء الأصل المؤمّن ولو بنحو الأصل الموضوعي الذي يأتي تحقيقه، وإذا كان أحد طرفي العلم الإجمالي محروماً عن جريان البراءة لسبب آخر ـ غير التعارض الناشئ من العلم الإجمالي ـ وهو استصحاب النجاسة في المقام، فلا مانع من إجرائها في الطرف الآخر «ب» بلا معارض. فقد ذكرنا أنّ دليل البراءة ـ وباقي الأصول المؤمّنة ـ يشمل في حدِّ نفسه كلا الطرفين، إلّا أنّا رفعنا اليد عن ذلك لأجل تأديته إلى المخالفة القطعية، كما أنّ جريانها في أحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجّح، ومن ثمّ رفعنا اليد عن إجرائها في كليهما، أما وقد زال هذا المحذور بوجود الأصل المنجّز في «أ» وسقوط البراءة فيه، فلا يكون الترخيص في «ب» ترخيصاً في المخالفة القطعيّة.

وتسمّى مثل هذه الحالة التي يختلّ فيها الركن الثالث وتبطل منجّزية العلم الإجمالي بالانحلال الحكمي، تمييزاً عن حالات الانحلال الحقيقي التي تقدّم ذكرها في اختلال الركن الثاني، فإنّ العلم الإجمالي في المقام موجود حقيقة وغير منحلّ، إلّا أنّه لا أثر عمليَّ له ولا حكم فكأنّه غير موجود؛ لأنّ الطرف «أ» منجّز باستصحاب النجاسة فيه، والطرف «ب» تجري البراءة فيه بلا معارض، وهذا هو معنى ما يقال من: «أنّ العلم الإجمالي إذا كان أحد طرفيه مجرىً لأصل مثبت للتكليف والآخر مجرىً لأصل مؤمّن، انحلّ وسقط عن المنجّزية».

ويقصد بالانحلال هنا: الانحلال الحكمي، وأمّا ما أشرنا له من الانحلال فيما سبق فهو انحلال حقيقيّ؛ إذ إنّ سريان العلم من الجامع إلى الفرد أو إلى جامع آخر أضيق دائرةً، يؤدّي إلى انحلال العلم الإجمالي حقيقة.

الحالة الثانية: أن يكون أحد طرفي العلم الإجمالي خارجاً عن محلّ

الابتلاء، فإنّ البراءة ـ أيضاً ـ تجري في الطرف الآخر بلا معارض، كما إذا علم المكلّف إجمالاً بنجاسة إناءين إمّا الإناء الموجود أمامه وإمّا إناء زيد الموجود في بلد آخر لا يستطيع الوصول إليه عادةً في حياته، فإنّ مثل هذا العلم غير منجّز ويمكنه إجراء أصالة الطهارة والبراءة في هذا الإناء ليحكم بطهارته وجواز الشرب منه.

وسبب إجراء الأصل المؤمّن فيه هو أنّ الطرف الآخر ـ إناء زيد ـ خارج عن محلّ الابتلاء، فهو وإن كان من الناحية النظرية والعقلية واقعاً تحت اختيار المكلّف وليس عاجزاً عن الوصول إليه عجزاً حقيقيّاً إلّا أنّه لمّا كان في بلد آخر ليس من عادته الوصول إليه في حياته فيكون بحكم العاجز عنه عرفاً، ولا محصّل عقلائيّ وعرفيّ لجريان البراءة في طرفٍ لا فائدة عملية من جريانها فيه، فإنّ الأصل المؤمّن شرّع لأجل المنّة على العباد والتوسعة عليهم ورفع الحرج والضيق عنهم، وأيّ أثر يترتّب على إجراء الأصل المؤمّن في طرف لا يقع تحت ابتلاء المكلّف عادةً. وإذا كان هذا الطرف محروماً من جريان البراءة فيه للسبب المذكور، فلا مانع من جريانها في الإناء الذي أمامه بلا معارض، فإنّ الترخيص فيه لا يؤدّي إلى المخالفة القطعيّة كما هو واضح.

وسبب سقوط العلم الإجمالي عن المنجّزية وانعدام تأثيره عمليّاً وحكماً ـ بالرغم من وجوده حقيقةً ـ هو اختلال الركن الثالث أيضاً، فإنّ هناك سبباً آخر لعدم جريان البراءة في أحد الطرفين غير التعارض الناشئ من العلم الإجمالي وهو خروجه عن محلّ الابتلاء، فتجري البراءة في الطرف الآخر بلا معارض، وهو معنى ما يقال: «إنّ منجّزية العلم الإجمالي يشترط فيها دخول كلا طرفيه في محلّ الابتلاء».

حالات اختلال الركن الرابع

وأمّا الحالات التي يختلّ فيها الركن الرابع من أركان منجّزية العلم الإجمالي ـ وهو أن يكون الترخيص في الطرفين مؤدّياً إلى الترخيص في المخالفة القطعيّة ـ فقد اقتصر المصنّف‏ﷺ على ذكر اثنتين منها:

الحالة الأولى: حالة دوران الأمر بين المحذورين، كما لو علم المكلّف إجمالاً بأنّ هذا الفعل إمّا واجب أو حرام، ففي مثل هذه الحالة لا يكون العلم الإجمالي منجّزاً لانهدام الركن الرابع من أركان منجّزيته؛ إذ إنّ المخالفة القطعيّة غير ممكنة أساساً ليتصوّر وقوعها من المكلّف في الخارج، كما أنّ الموافقة القطعيّة كذلك، لأنّ المكلّف لو أخذ بالوجوب لكان قد ترك الحرام، ولو أخذ بالحرام لكان قد ترك الوجوب، وكيف يستطيع أن يجمع بين الترك والفعل؟ وهل هو إلّا جمع بين النقيضين؟

وبعد عدم إمكان المخالفة القطعيّة، لا مانع من القول بجريان البراءة في كلا الطرفين؛ لأنّ إجراءها فيهما معاً لا يؤدّي إلى الترخيص في المخالفة القطعية على كلّ حال، لأنّ المفروض أنّها غير ممكنة. وبهذا ينهدم الركن الرابع، وبانهدامه يسقط العلم الإجمالي عن المنجّزية.

الحالة الثانية: حالة كون أطراف العلم الإجمالي غير محصورة، وهو المعبّر عنه بالشبهة غير المحصورة، فإنّ العلم الإجمالي فيها لا يكون منجّزاً أيضاً؛ ذلك أنّ المخالفة القطعيّة لا يمكن تحقّقها خارجاً؛ بحكم كثرة الأطراف، كما لو علم المكلّف إجمالاً بنجاسة إناء ضمن مئة ألف إناء، فإنّ المخالفة القطعيّة في مثل هذه الصورة لا تتيسّر للمكلّف وغير ممكنة له عادةً وتحتاج إلى سنين كثيرة، أو علم إجمالاً بأنّ أحد القصّابين في المدينة يبيع لحماً محرّم الأكل، وكان عددهم كثيراً جدّاً.

ففي هذين المثالين لا يكون العلم الإجمالي منجّزاً، لأنّ الترخيص في جميع الأطراف لا يمكّن المكلّف من المخالفة القطعية؛ لكثرة الأطراف، وبالتالي يختلّ الركن الرابع من أركان المنجّزية، وباختلاله تبطل منجّزية العلم الإجمالي ويتمكّن المكلّف من إجراء البراءة في أطراف الشبهة غير المحصورة.

وفرق هذا النحو من الاختلال عن سابقه في اختلال الركن الثالث في صورة خروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء هو: أنّ أصالة البراءة هناك لا تجري في الطرف الخارج عن محلّ الابتلاء؛ لعدم ترتّب أثر عمليّ على جريانها فيه، وأمّا هنا فإنّ كلّ طرف من أطراف الشبهة غير المحصورة داخل في محلّ الابتلاء، ولكن بسبب كثرة الأطراف لا تقع المخالفة القطعيّة خارجاً، ومن ثمّ تجري البراءة في كلّ طرف يضع المكلّف يده عليه.

وبهذا يختم الحديث عن أركان منجّزية العلم الإجمالي وبيان الحالات التي تختلّ فيها الأركان الأربعة.

أضواء على النصّ

- قوله‌تتئ: «**لاستصحاب منجّز للتكليف**». فقد يكون المكلّف على يقين سابق بطهارة الإناء «أ» وبعد العلم الإجمالي بنجاسة أحد الإناءين إمّا هو وإمّا الإناء «ب» يحصل عنده شكّ لاحق بنجاسة الإناء «أ»، فيستصحب طهارته السابقة، فهل يمكن القول بجريان الأصل المؤمّن في «ب» كما في حالة استصحاب تكليف منجّز؟ هذا بحث نوكل تحقيقه إلى دراسات أعلى، ويكفي هنا أن نعرف أنّ اختلال الركن الثالث في حالته الأولى هو أن يكون الاستصحاب الجاري في أحد الطرفين استصحاباً مثبتاً للتكليف لا مؤمّناً عنه.

• قوله‏ﹹ: «**لأنّ العلم الإجمالي موجود حقيقة**». إذ لا يوجد سريان للعلم من الجامع إلى الفرد بخصوصه أو إلى جامع أضيق دائرة كما في اختلال الركن الثاني.

• قوله‏ﹹ: «**ومعنى الخروج كذلك**». أي: عن محلّ الابتلاء.

والآنَ بعدَ أنْ اتّضحَتْ القاعدةُ العمليّةُ الثانويّةُ وهي البراءةُ الشرعيّةُ، والقاعدةُ العمليّةُ الثالثةُ وهي منجّزيةُ العلمِ الإجماليِّ، نستعرضُ جملةً مِن الحالاتِ التي وقعَ البحثُ في إدراجِها ضمنَ القاعدةِ الأُولى أو الثانية.

حالة تردّد أجزاء الواجب بين الأقلّ والأكثر

والحالةُ الرئيسيّةُ من حالاتِ التردّدِ هي: ما إذا وجبَ مركّبٌ بوجوبٍ واحدٍ، وكان كلُّ جزءٍ في المركّبِ واجباً بوجوبٍ ضمنيٍّ، وتردّدَ أمرُ هذا المركّبِ بين أنْ يكونَ مشتملاً على تسعةِ أجزاءٍ أو عشرةٍ، فهل تدخلُ هذه الحالةُ في حالاتِ العلمِ الإجماليِّ أو حالاتِ الشكِّ البدويِّ؟

ويجبُ أنْ نعرفَ قبلَ كلِّ شيءٍ أنّ العلمَ الإجماليَّ لا يمكنُ أن يوجَدَ إلا إذا افتُرِضَ جامعٌ بينَ فردينِ متباينينِ وكان ذلك الجامعُ معلوماً ومردَّداً في انطباقِه بينَ الفردين، وأمّا إذا كانَ الجامعُ معلوماً في ضمنِ أحدِ الفردينِ ويحتملُ وجودُه في ضمنِ فردٍ آخرَ أيضاً، فليس هذا من العلمِ الإجماليِّ، بل هو علمٌ تفصيليٌّ بالفردِ الأوّلِ مع الشكِّ البدويِّ في الفردِ الثاني. وهذا معناهُ أنّ طرفَي العلمِ الإجماليِّ يجبُ أنْ يكونا متباينَين، ويستحيلُ أن يكونا متداخلَين تداخلَ الأقلِّ والأكثر.

وعلى هذا الأساسِ يبدو أنّ الحالةَ المطروحةَ للبحثِ ليست من حالاتِ العلمِ الإجماليِّ؛ إذ ليس فيها علمٌ بالجامعِ بين فردَينِ متباينينِ، بل علمٌ تفصيليٌّ بوجوبِ التسعةِ وشكٌّ بدويٌّ في وجوبِ العاشرِ. وقولُ القائلِ: «إنّا نعلمُ بوجوبِ التسعةِ أو العشرةِ» كلامٌ صوريٌّ؛ لأنّ التسعةَ ليستْ مباينةً للعشرة.

وقد حاولَ بعضُ المحقّقينَ إبرازَ أنّ الدورانَ في الحقيقةِ بينَ متباينَينِ لا بينَ متداخلَينِ، لكي يتشكّلَ علمٌ إجماليٌّ وتُطبَّقَ القاعدةُ الثالثةُ. وحاصلُ المحاولةِ أنّ الوجوبَ المعلومَ في الحالةِ المذكورةِ، إمّا متعلّقٌ بالتسعةِ المطلقةِ، أو بالتسعةِ المقيّدةِ بالجزءِ العاشر، وإطلاقُ التسعةِ وتقييدُها حالتان متباينتان، وبذلك يتشكّلُ علمٌ إجماليٌّ بوجوبِ التسعةِ أو العشرة.

فإنْ قيلَ: إنّ العلمَ الإجماليَّ بوجوب التسعةِ أو العشرةِ منحلٌّ إلى العلمِ التفصيليِّ بأحدِ طرفَيْهِ والشكِّ البدويِّ في الطرفِ الآخر، لأنّ التسعةَ معلومةُ الوجوبِ على أيِّ حالٍ، والجزءُ العاشرُ مشكوكُ الوجوبِ، وإذا انحلَّ العلمُ الإجماليُّ سقطَ عن المنجّزية.

قلنا: إنّ طرفَي العلمِ الإجماليِّ هما: وجوبُ التسعةِ المطلقةِ ووجوبُ التسعةِ المقيَّدةِ بالعاشر، وكلٌّ من هذين الطرفين ليس معلوماً بالتفصيل، وإنّما المعلومُ وجوبُ التسعةِ على الإجمال، وهذا نفسُ العلمِ الإجماليِّ، فكيف ينحلُّ به؟

فالصحيحُ أنْ يتّجهَ البحثُ إلى أنّه هل يوجدُ علمٌ إجماليٌّ أو لا؟ بدلاً عن البحث في أنّه هل ينحلُّ بعد افتراضِ وجودِه؟

والتحقيقُ هو عدمُ وجودِ علمٍ إجماليٍّ بالتكليفِ، وذلك لأنّ وجوبَ التسعةِ المطلقةِ لا يعني وجوبَ التسعةِ ووجوبَ الإطلاقِ، فإنّ الإطلاقَ كيفيّةٌ في لحاظ المولى تُنتجُ عدمَ وجوبِ العاشرِ وليس شيئاً يوجبُه على المكلّفِ، وأمّا وجوبُ التسعةِ في ضمنِ العشرةِ، فمعناهُ وجوبُ التسعةِ ووجوبُ العاشر، وهذا معناه أنّنا حينما نلحظُ ما أوجبَه المولى على المكلّفِ نجدُ أنّه ليس مردّداً بين متباينين، بل بينَ الأقلِّ والأكثرِ، فلا يمكنُ تصويرُ العلمِ الإجماليِّ بالوجوب، وإنّما يمكنُ تصويرُ العلمِ الإجماليِّ بالنسبةِ إلى الخصوصيات اللحاظيةِ التي تحدِّدُ كيفيةَ لحاظِ المولى للطبيعةِ عندَ أمرِه بها، لأنّه إمّا أن يكونَ قد لاحظَها مطلقةً أو مقيّدةً، غير أنّ هذا ليس علماً إجماليّاً بالتكليفِ ليكونَ منجّزاً.

وهكذا يتّضحُ أنّه: لا يوجدُ علمٌ إجماليٌّ منجّزٌ، وأنّ البراءةَ تجري عن الأمرِ العاشرِ المشكوكِ كونَه جزءاً للواجب؛ فيكفيهِ الإتيانُ بالأقلّ.

الشرح

اتّضح ممّا قدّمناه في البحوث السابقة أنّ القاعدة العملية الثانوية هي البراءة الشرعيّة وموضوع جريانها هو الشبهات البدوية، وأمّا الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي فتجري فيها أصالة الاشتغال المطابقة للقاعدة العملية الأوّلية على مسلك نظرية «حقّ الطاعة» وهي المعبّر عنها بمنجّزية العلم الإجمالي.

ولكن هناك حالات من الشكّ والتردّد وقع الكلام فيها بين الأصوليّين في أنّها هل تدرج ضمن القاعدة الثانوية وتجري فيها البراءة، أم تدرج ضمن القاعدة الثالثة وتجري فيها أصالة الاشتغال؟

والحالات ثلاث، هي:

١ ـ احتمال الجزئية، أو دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر في الواجب.

٢ ـ احتمال الشرطيّة.

٣ ـ دوران الأمر بين التعيين والتخيير.

احتمال الجزئية ودوران الأمر بين الأقلّ والأكثر

من المسائل الأصولية المهمّة والتي تترتّب عليها آثار كثيرة في الفقه هي مسألة دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر، كما إذا أوجب الشارع الصلاة وشكّ المكلّف في أنّها الصلاة المركّبة من عشرة أجزاء أو المركّبة من تسعة أجزاء، فهل يجب عليه الإتيان بالأقلّ باعتباره القدر المتيقّن وتجري البراءة عن الزائد أي الجزء العاشر، أم أنّ الأصل الجاري في الجزء العاشر هو الاحتياط؟

في بادئ الأمر ينبغي الالتفات إلى أنّ الأقلّ والأكثر على قسمين:

الأوّل: الأقلّ والأكثر غير الارتباطيّين، ونعني به ما لو كان هناك وجوبان مستقلّان أحدهما أقلّ والآخر أكثر، كما لو علم المكلّف بأنّه مدين لزيد وتردّد في أنّه مدين له بتسعة دراهم أو عشرة، أو علم بوجوب قضاء صوم شهر رمضان وتردّد في أنّ الواجب عليه قضاء خمسة أيّام أو ستّة، فإنّ من الملاحظ في هذين المثالين أنّ وجوب أداء تسعة دراهم لا يرتبط بوجوب أداء عشرة دراهم، وكذا وجوب صوم خمسة أيّام لا يرتبط بوجوب أداء ستّة أيّام، وإنّما كلّ منهما وجوبان مستقلّان.

وقد ذهب مشهور الأصوليّين في هذا القسم إلى جريان البراءة عن الأكثر؛ باعتبار أنّ وجوب الأقلّ هو القدر المتيقّن، ووجوب الأكثر مشكوك فتجري البراءة عنه.

الثاني: الأقلّ والأكثر الارتباطيّان، ونعني به ما لو كان هناك وجوب واحد مستقلّ لشيء مركّب من أجزاء وشكّ في أنّه مركّب من تسعة أجزاء أو عشرة، كالصلاة فإنّها مركّبة من قيام وركوع وسجود وغير ذلك، فإيجابها من قبل الشارع يعني جعل وجوب واحد على ذلك المركّب لا أنّه يجعل عدّة وجوبات بعدد أجزائها. نعم كلّ جزء منها يتّصف بالوجوب الضمنيّ لا الاستقلاليّ، فمثال هذه الحالة: لو علم المكلّف بوجوب صلاة الظهر عليه وتردّد في أنّ الواجب هو الصلاة بتسعة أجزاء من دون سورة، أو هو الصلاة بعشرة أجزاء أي بإضافة السورة.

إنّ هذا المثال هو من موارد الشكّ بين الأقلّ والأكثر الارتباطيّين، إذ من الواضح أنّ الشارع لا يريد وجوب الركوع بمفرده وإنّما الركوع الذي يكون قبله قيام وبعده سجود وبقيّة الأجزاء المتقدّمة عليه والمتأخّرة عنه، فأجزاء الصلاة إذاً مترابطة فيما بينها، والسؤال: لو تردّد أمر هذا المركّب بين

أن يكون مشتملاً على تسعة أجزاء أو عشرة، فهل تدخل هذه الحالة ضمن موارد الشكّ البدوي في الجزء العاشر وتجري البراءة عنه ويكون الواجب عليه هو التسعة فقط، أم تدخل ضمن موارد الشكّ المقرون بالعلم الإجمالي ومن ثمّ يحكم بمنجّزية الجزء العاشر ووجوب الإتيان به؟

اختلفت كلمة الأصوليّين في هذا القسم من الدوران بين الأقلّ والأكثر، فمنهم من قال بجريان البراءة عن الأكثر كالشيخ الأنصاري[١]، وهذا يعني أنّ حالة التردّد المذكور ترجع إلى القاعدة الثانوية، ومنهم من قال بإجراء الاحتياط كصاحب الكفاية[٢]، وهو يعني أنّ الحالة المذكورة ترجع إلى موارد الشكّ المقرون بالعلم الإجمالي.

والتحقيق أن يقال: إنّ العلم الإجمالي لكي يكون موجوداً ومنجّزاً[٣] لابدّ من شرطين:

أولاهما: أن يكون الطرفان متباينين لا متداخلين، كما لو علم بنجاسة أحد الإناءين أو بحرمة أحد اللحمين وهكذا، فالجامع المعلوم بالإجمال هنا بين فردين متباينين، ففي مثله ينعقد العلم الإجمالي وإلّا ـ أي لو كانا متداخلين ـ فلا.

وثانيهما: أن تكون نسبة العلم بالجامع إلى الطرفين على حدٍّ سواء، بمعنى أنّ نسبة احتمال انطباق الجامع على الإناء «أ» هي نفسها نسبة انطباقه

---

(١) **فرائد الأصول**: ج٢، ص٧٤.

(٢) في أحد قوليه، انظر: **كفاية الأصول**: ص٣٦٣ ـ ٣٦٤، وذهب في قول آخر في حواشيه على **الرسائل** إلى جريان البراءة الشرعيّة دون العقليّة.

(٣) باعتبار أنّ وجود العلم الإجمالي شيء ومنجّزيته شيء آخر، فربما يكون موجوداً إلّا أنّه غير منجز كما تقدّم في أمثلة الانحلال الحكمي.

على الإناء «ب»، وأمّا لو اختلفت النسبة بأن كان وجود الجامع في أحد الطرفين متيقّناً وفي الآخر مشكوكاً، فلا يبقى مجال لوجود العلم الإجمالي، بل يكون أحد الطرفين منجّزاً بالعلم التفصيلي، والآخر مشكوكاً بالشكّ البدويّ فتجري البراءة عنه.

إذا اتّضحت هذه المقدّمة، نأتي إلى المقام فنقول: إنّ حالة دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر في مثل وجوب الصلاة ليست داخلة في حالات العلم الإجمالي؛ لعدم توفّر الشرطين المذكورين، إذ إنّ الأقلّ والأكثر أمران متداخلان وليسا بمتباينين، كما أنّ نسبة الجامع إليهما ليست على حدٍّ سواء، فإنّ الأقلّ ـ وجوب التسعة ـ داخل في الأكثر ووجوبه متيقّن، وليس الأكثر ـ وجوب العشرة ـ كذلك، فالصلاة بتسعة أجزاء واجبة على كلّ حال سواء كان الجزء العاشر واجباً فيها أم لا، لأنّ الواجب إن كان هو الصلاة ذات التسعة أجزاء فوجوبها واضح، وإن كان هو الصلاة ذات العشرة أجزاء فالأجزاء التسعة واجبة أيضاً لدخول التسعة فيها. وأمّا وجوب الأكثر ـ الجزء العاشر ـ فهو مشكوك، لأنّه ليس بواجب إن كان الواجب هو الصلاة بتسعة أجزاء، نعم هو واجب على تقدير كون الواجب هو عشرة أجزاء، ومن ثمّ فهو محتمل الوجوب ومشكوك، فتجري البراءة عن وجوبه.

وإذا كان الترديد بين شيئين متداخلين ونسبة الجامع إلى أحد الطرفين تختلف عن نسبته إلى الآخر فلا وجود للعلم الإجمالي، والموجود هو العلم التفصيلي بالأقلّ والشكّ البدوي في الآخر.

ومن هنا كان لابدّ للأصوليّين القائلين (بإدراج دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر في ضمن حالات الشكّ المقرون بالعلم الإجمالي) من تصوير التباين بينهما، كما حاول صاحب الكفايةّ.

محاولة صاحب الكفاية

حاول صاحب الكفاية ـ لأجل تشكيل العلم الإجمالي بين الأقلّ والأكثر ـ من إبراز التباين بين الأقلّ والأكثر عبر التصوير التالي:

إنّ المعلوم بالإجمال إمّا أن يكون متعلّقاً بتسعة أجزاء أو بعشرة، فإن كان وجوب الصلاة متعلّقاً بالتسعة فهو يعني تعلّقه بالتسعة المطلقة أي بالتسعة بقيد الإطلاق، بمعنى أنّ المكلّف يجب عليه الإتيان بالتسعة سواء أتى بالجزء العاشر أو لا، وإن كان متعلّقاً بالعشرة فهو يعني تعلّقه بالتسعة المقيّدة بالجزء العاشر.

ومن الواضح أنّ تقييد التسعة وإطلاقها حالتان متباينتان، وتشكيل العلم الإجمالي بين أمرين متباينين ممكن ولا محذور فيه، وبعد تشكّله بين وجوب التسعة والعشرة كان المقام مجرىً لأصالة الاشتغال والإتيان بالأكثر وهو الصلاة مع السورة في المثال.

إلفاتة: إنّ النظرية الفلسفيّة في الأعداد قائمة على القول بأنّ مراتب الأعداد بمثابة الأنواع وأنّ كلّ نوع منها منحصر في فرد واحد. فالرقم اثنان نوع، والثلاثة نوع، وهكذا باقي الأعداد، وليس العدد نوعاً وله أفراد متمثّلة في مراتبه. والفرق بين التسعة والعشرة ـ مثلاً ـ يكون في أنّ العشرة متمايزة عن التسعة بأنّها تسعة بإضافة واحد، فالتسعة متضمّنة في العشرة، ومن هنا احتاج صاحب الكفاية إلى إبراز خصوصيّة في التسعة تحدّد تمايزها عن العشرة وهي أنّها مأخوذة مع قيد الإطلاق بخلاف العشرة فإنّها تسعة مأخوذة مع قيد وهو وجود الجزء العاشر، ومن ثمّ يكون الدوران بين التسعة والعشرة بين أمرين متباينين لا متداخلين، وبذلك يتشكّل علم إجماليّ بينها ويكون منجّزاً للجزء العاشر.

فإن قيل: إنّ العلم الإجماليّ الذي يريد صاحب الكفاية تصويره بين الأقلّ والأكثر عبر تصوير التباين، منحلّ أساساً إلى العلم التفصيلي بوجوب التسعة، والشكّ البدوي في الجزء العاشر؛ لأنّ وجوب التسعة معلوم على كلّ حال كما ذكرنا، والجزء العاشر مشكوك الوجوب، فتجري البراءة عنه، فما أجهد نفسه في تصويره وتشكيله منحلّ، وبانحلاله يسقط عن المنجّزية.

كان الجواب: إنّ كون وجوب التسعة معلوماً على كلّ حال أوّل الكلام، فأيّ تسعة هي المعلومة؟ التسعة بقيد الإطلاق أم التسعة المقيّدة بالجزء العاشر؟ إذ إنّنا لا ندّعي بأنّ العلم الإجمالي يدور بين التسعة والعشرة ليشكل علينا بالانحلال، بل نقول بأنّه يدور بين التسعة المطلقة والمقيّدة، ومن الواضح أنّ وجوب التسعة بهذا المعنى ليس معلوماً بالتفصيل وعلى كلّ حال، وإنّما المعلوم بالتفصيل هو وجوب التسعة إجمالاً، وهذا هو نفس العلم الإجمالي وعينه، فكيف يدّعى أنّ العلم بها يحلّ العلم الإجمالي؟!

بعبارة مختصرة: إنّ العلم بوجوب التسعة هو الذي سبّب وجود العلم الإجمالي، لأنّه لا يعلم أي تسعة هي الواجبة، التسعة المطلقة أم المقيّدة؟ وبعد كونها السبب في تشكيل العلم الإجمالي كيف يمكن القول إنّ العلم بها يسبّب انحلاله؟!

تعليق المصنّف على المحاولة

إنّ الصحيح في مناقشة صاحب الكفاية﵀ في محاولته هو البحث عن أصل وجود العلم الإجمالي، وليس مناقشته بدعوى الانحلال التي تفترض التسليم بوجود العلم الإجمالي بين الأقلّ والأكثر في المقام وتحاول تصوير انحلاله من خلال اختلال الركن الثاني.

وحاصل تعليق المصنّف{قدس سره}: أنّ العلم الإجمالي غير موجود في محلّ البحث (دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر)، وما تخيّله صاحب الكفاية من علم إجماليّ إنّما هو علم إجماليّ بالنسبة إلى عالم لحاظ الخصوصيّات وهو خاصّ بالمولى ولا دخل للمكلّف فيه، وما له دخل وعلاقة بالمكلّف هو العلم الإجمالي في التكليف ولا وجود للعلم الإجمالي فيه.

توضيحه: تقدّم في بحث «التقابل بين الإطلاق والتقييد» أنّ هناك أقوالاً ثلاثة في تصوير التقابل في عالم الثبوت:

١ ـ تقابل النقيضين، وهو مختار المصنّف{قدس سره}.

٢ ـ تقابل العدم والملكة، وهو مختار الميرزا النائيني{رحمه الله}.

٣ ـ تقابل الضدّين، وهو مختار السيّد الخوئي{قدس سره}.

والسيّد الشهيد{قدس سره} في مناقشته لمحاولة صاحب الكفاية{رحمه الله} يجري على مبنى أستاذه السيّد الخوئي{رحمه الله}، فيقول:

إنّ الإطلاق والتقييد أمران وجوديّان. فالإطلاق لحاظ عدم القيد، والتقييد هو لحاظ القيد، ولحاظ الشيء ولحاظ عدمه أمران متباينان، ومن ثمّ يمكن تصوير علم إجماليّ بين الأقلّ والأكثر؛ لأنّ أحد الطرفين (التسعة) هو التسعة مع لحاظ عدم الجزء العاشر، والطرف الآخر (العشرة) هو التسعة مع لحاظ الجزء العاشر، وتشكيل العلم الإجمالي بينهما أمر ممكن بعد كون الأطراف متباينة.

إلّا أنّ هذا العلم الإجمالي غير منجّز؛ لأنّه علم إجماليّ في اللحاظ الذهني، فإنّ الأجزاء التسعة إن لوحظت بدون الجزء العاشر فهي تسعة وإن لوحظت معه فهي عشرة، والخصوصيّات اللحاظية التي تحدّد كيفيّة لحاظ الطبيعة المأمور بها هي من اختصاصات المولى ولا علاقة للمكلّف

بها، وأمّا ما له علاقة به فهو الواقع الخارجي ولا وجود للعلم الإجمالي فيه؛ لأنّ ما هو موجود في الخارج هو التسعة المطلقة (الأقلّ) وهي التسعة لا غير؛ إذ لا يوجد بإزاء الإطلاق شيء خارجاً، فالإطلاق ـ كما قلنا ـ لحاظ عدم القيد في عالم اللحاظ، ولا يقع في قباله شيء ليوجبه الشارع، وأمّا ما يقع في قبال الطرف الآخر ـ أي التسعة المقيّدة ـ فهو شيئان هما التسعة والجزء العاشر الذي يكون بإزاء القيد.

ومن الواضح أنّ التسعة الموجودة في الخارج هي نفسها التسعة التي تقع في قبال الأكثر، فالطرفان ـ إذاً ـ متداخلان في عالم الخارج وليسا بمتباينين، نعم هما متباينان في عالم اللحاظ، ولكن لا علاقة لذلك بالمكلّف.

بعبارة مختصرة: إنّ ما يدخل في عهدة المكلّف ويتنجّز في حقّه هو الواقع الخارجي، والواقع الخارجي عند دوران الأمر بين التسعة والعشرة متداخل، ولا وجود للعلم الإجمالي بين المتداخلين كما أوضحناه في الشرطين السابقين، وما يوجد فيه العلم الإجمالي هو عالم اللحاظ وهو غير داخل في عهدة المكلّف ولا علاقة به إطلاقاً.

وبهذا يتّضح عدم وجود علم إجماليّ منجّز عند دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الارتباطيّين، وأنّ الأصل الجاري في حالة التردّد المذكورة هو البراءة عن الجزء العاشر وبالتالي عن الأكثر، ويحصل الامتثال بالإتيان بالصلاة ذات الأجزاء التسعة (الأقلّ) وفاقاً لما ذكره الشيخ الأعظم رحمه الله.

بقي أن نشير إلى صورتين تطرحان في حالة الشكّ في الجزئية، وهما مادّة بحثنا الآتي بعد الوقوف مع النصّ.

أضواء على النص

- قولهﷺ: «**إلّا إذا افترض جامع بين فردين متباينين**». هذا هو الشرط الأوّل من شروط وجود العلم الإجمالي وتنجّزه.
- قولهﷺ: «**وكان ذلك الجامع معلوماً**». هذا هو الشرط الثاني.
- قولهﷺ: «**فليس هذا من العلم الإجمالي**». لعدم توفّر الشرطين المذكورين.
- قوله: «**إنّ الحالة المطروحة للبحث**». أي: دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر.
- قولهﷺ: «**كلام صوريّ**». أي: أنّ ظاهره وصورته توهم التباين بين وجوب التسعة والعشرة، وحقيقة الحال أنّ التسعة داخلة في العشرة وليست مباينة لها.
- قولهﷺ: «**وقد حاول بعض المحقّقين**». كصاحب الكفايةﷺ.
- قولهﷺ: «**إمّا متعلّق بالتسعة المطلقة**». أي: التسعة بقيد الإطلاق عن الجزء العاشر.
- قولهﷺ: «**لأنّ التسعة معلومة الوجوب على أيّ حال**». أي: هي واجبة سواء كان الجزء العاشر واجباً أم لا.
- قولهﷺ: «**ما أوجبه المولى على المكلّف**». في عالم الخارج لا اللحاظ.
- قولهﷺ: «**قد لاحظتها**». أي: الطبيعة.
- قولهﷺ: «**ليس علماً إجماليّاً بالتكليف**». بل هو علم إجماليّ بالخصوصيّات اللحاظية.
- قولهﷺ: «**لا يوجد علم إجماليّ منجّز**». «منجّز» قيد احترازيّ؛ إذ في عالم اللحاظ يوجد علم إجماليّ بين التسعة المطلقة والمقيّدة ولكنّه ليس بمنجّز للتكليف.
- قولهﷺ: «**فيكفيه الإتيان**». أي: المكلّف.

ولا فرقَ في جريانِ البراءَةِ عن مشكوكِ الجزئيةِ بين أنْ يكونَ الشكُّ في أصلِ الجزئيّةِ، كما إذا شكَّ في جزئيّة السورةِ، أو في إطلاقِها بعدَ العلمِ بأصلِ الجزئيّةِ، كما إذا علمْنا بأنّ السورةَ جزءٌ ولكنْ شكَكْنا في أنّ جزئيّتَها هل تختصُّ بالصحيحِ أو تشملُ المريضَ أيضاً؟ فإنّه تجري البراءَةُ حينئذٍ عن وجوبِ السورةِ بالنسبة إلى المريض خاصّة.

وهناك صورةٌ من الشكِّ في إطلاقِ الجزئيةِ وقعَ البحثُ فيها وهي: ما إذا ثبتَ أنّ السورةَ ـ مثلاً ـ جزءٌ في حال التذكّرِ وشكَّ في إطلاقِ هذه الجزئيةِ للناسي، فهل تجري البراءةُ عن السورةِ بالنسبةِ إلى الناسي؛ لكي نثبتَ بذلك جوازَ الاكتفاءِ بما صدرَ منه في حالةِ النسيانِ مِن الصلاةِ الناقصةِ التي لا سورةَ فيها؟

فقد يقال: إنّ هذه الصورةَ هي إحدى حالاتِ دورانِ الواجبِ بين الأقلِّ والأكثرِ، فتجري البراءةُ عن الزائد.

ولكن اعتُرِضَ على ذلك: بأنّ حالاتِ الدورانِ المذكورةَ تفترضُ وجودَ أمرٍ موجَّهٍ إلى المكلَّفِ على أيِّ حالٍ، ويتردّدُ متعلَّقُ هذا الأمرِ بين التسعةِ أو العشرةِ مثلاً، وفي الصورةِ المفروضةِ في المقامِ نحن نعلمُ بأنّ غيرَ الناسي مأمورٌ بالعشرة ـ مثلاً ـ بما في ذلك السورةُ لأنّنا نعلمُ بجزئيّتها في حال التذكّر، وأمّا الناسي فلا يحتملُ أن يكونَ مأموراً بالتسعةِ أي بالأقلِّ، لأنَ الأمرَ بالتسعةِ لو صدرَ

من الشارع لكان متوجّهاً نحو الناسي خاصّةً؛ لأنّ المتذكّرَ مأمورٌ بالعشرةِ لا بالتسعةِ، ولا يُعقلُ توجيهُ الأمر إلى الناسي خاصّة، لأنّ الناسيَ لا يلتفتُ إلى كونِه ناسياً لينبعثَ عن ذلك الأمرِ؛ وعليه فالصلاةُ الناقصةُ التي أتى بها ليستْ مصداقاً للواجب يقيناً، وإنّما يحتملُ كونُها مسقطةً للواجب عن ذمّتِه، فيكونُ من حالاتِ الشكِّ في المسقطِ، وتجري حينئذٍ أصالةُ الاشتغال. وتأتي تتمّةُ الكلامِ عن ذلك في حلقةٍ مقبلةٍ إن شاء اللهُ تعالى.

الشرح

ما زال حديثنا في الحالة الأولى من حالات التردّد، وهي دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر في أجزاء الواجب، أو ما يعبَّر عنه بـ «حالة الشكّ في الجزئية»، وانتهينا إلى أنّ الأصل الجاري فيها هو البراءة عن الأكثر والاكتفاء بالإتيان بالأقلّ.

ولكن بقي في تتمّة بحث الحالة الأولى أن نتعرّض إلى صورتين، هما:

صورتان للشكّ في الجزئية

الصورة الأولى: أن يكون الشكّ في أصل الجزئية، وهي محلّ كلامنا فيما سبق، كما لو شكّ المكلّف في جزئية السورة في الصلاة، وقلنا إنّ الأصل العملي الجاري في مثل هذا النحو من الشكّ في الجزئية هو البراءة عن وجوب السورة.

الصورة الثانية: أن لا يكون الشكّ في أصل الجزئية بل يكون في إطلاقها، كما إذا علم بجزئية السورة في الصلاة ولكنّه شكّ وتردّد في أنّها جزء مطلقاً بنحو تشمل حالة الحضر والسفر، والصحّة والمرض، أم أنّ وجوبها يختصّ بحالة الحضر والصحّة فقط.

والسؤال: هل حال الشكّ في إطلاق الجزئية كحاله عند الشكّ في أصلها، بمعنى أنّه يحكم بإجراء أصل البراءة عن المشكوك؟

يجيب المصنّف‏ﷺ عن هذا التساؤل بأن لا فرق في جريان البراءة عن جزئية شيء مشكوك بين أن يكون الشكّ في أصل جزئيّته أو في إطلاقها بعد العلم بكونه جزءاً في بعض الحالات. ففي المثال المتقدّم يعلم المكلّف بأنّ

السورة جزء في حال الصحّة والحضر ولكنّه يشكّ في شمول جزئيّتها لحال المرض والسفر، فجزئيّتها ووجوبها في هاتين الحالتين قدر متيقّن فيتنجّز، وأمّا الأكثر من ذلك ـ أي جزئيّتها في حال السفر والمرض ـ فمشكوك وتجري البراءة عنه.

وهذا ممّا لا إشكال فيه بين الأصوليّين، إنّما الخلاف وقع بينهم في حالة من حالات إطلاق الجزئية وهي ما لو شكّ في إطلاقها وشمولها للناسي، فهل المجرى هنا البراءة أيضاً؟

إطلاق الجزئية للناسي

وقع البحث بين الأصوليّين في أنّ المكلّف إذا علم ـ مثلاً ـ بجزئية السورة في الصلاة ولكنّه شكّ في أنّها جزء فيها في حال الذكر فقط، أو أنّها جزء حتّى في حال النسيان، فهل يكون الأصل الجاري هنا البراءة ويكون حال النسيان حال المرض والسفر، أم أنّ هناك خصوصيّة في النسيان توجب تميّزه عنهما ويكون المجرى عند الشكّ في شمول جزئية السورة له أصالة الاشتغال؟

وثمرة هذا البحث تظهر فيما لو صلّى المكلّف بلا سورة ناسياً ثمّ تذكّر بعد ذلك، فعلى القول بجزئية السورة مطلقاً في حال التذكّر والنسيان تكون صلاته باطلة لأنّه لم يأت بالمأمور به ويجب عليه إعادتها، وأمّا على القول بجزئيّتها بالنسبة للمتذكّر فقط فتكون صلاته صحيحة ولا موجب لإعادتها بعد وقوعها مصداقاً للمأمور به.

ولا ينبغي أن يُغفل أنّ تصوير الثمرة هذه إنّما هو على طبق مقتضى القاعدة وبغضّ النظر عن الأدلّة الخاصّة التي تصحّح بها الصلاة من قبيل حديث «**لا تعاد**».

إذا اتّضح محلّ البحث، نقول: قد يقال بأنّ الشكّ في شمول الجزئية للناسي هو من موارد الدوران بين الأقلّ والأكثر؛ باعتبار أنّ المكلّف يعلم بجزئية السورة للصلاة حسب الفرض، ويشكّ في أنّها جزء للذاكر فقط أو أنّ جزئيّتها تشمله والناسي، فتكون جزئية السورة للمتذكّر ـ الأقلّ ـ معلومة على كلّ حال، وأمّا جزئيّتها للناسي أيضاً ـ الأكثر ـ فهو أمرٌ مشكوك فتجري البراءة عنه.

إلّا أنّه اعترض على ذلك بأنّ الشكّ في إطلاق جزئيّة السورة لو كان بالنسبة إلى المرض أو السفر أو ما شابهها من حالات لأمكن القول بجريان البراءة عن جزئيّتها فيها؛ وذلك لأنّ المولى بإمكانه أن يوجّه خطابين إلى المكلّف يتكفّل أحدهما بيان وجوب الصلاة ذات الأجزاء العشرة ـ أي مع السورة ـ في حال الصحّة، ويتكفّل الآخر بيان وجوب الصلاة ذات الأجزاء التسعة ـ أي بدون سورة ـ في حال المرض، ومن ثمّ إذا علم المكلّف بجزئية السورة وشكّ في اختصاصها بالصحيح أم تشمله والمريض، أمكنه الحكم بجزئيّتها للصحيح فقط لأنّه القدر المتيقّن، وأمّا جزئيّتها للمريض فمشكوك وتجري البراءة عنه، إذ لو كان مراداً للمولى لأبرزه بخطاب؛ فإنّه ممكن حسب الفرض ولا محذور فيه.

وأمّا بالنسبة إلى الناسي فلا يمكن أن نجري البراءة في حقّه عند الشكّ في شمول الجزئية له؛ لعدم إمكان توجيه خطاب بعدم جزئية السورة إليه ويبقى الأمر المتوجّه إليه هو الأمر بالعشرة لا بالتسعة.

بيان ذلك: أنّ صدق الامتثال من المكلّف يتوقّف على وجود أمر متوجّه إليه، فلكي يحكم على صلاته بالصحّة ينبغي وجود الأمر بها قبل ذلك ووقوعها على طبق المأمور به، والناسي باعتباره مكلّفاً بالصلاة ـ لأنّها

لا تسقط بحال ـ لو صلّى بلا سورة وأردنا الحكم على صلاته بالصحّة فلابدّ من أن يكون هناك أمر متوجّه إليه، وهو لا يخلو من أحد أمرين:

• أن يكون الأمر المتوجّه إليه هو الأمر بالصلاة ذات الأجزاء التسعة، أي بلا سورة.

• أن يكون الأمر المتوجّه إليه هو الأمر بالصلاة ذات الأجزاء العشرة، أي مع السورة وهو نفس الأمر المتوجّه إلى المتذكّر.

أمّا الأمر الأوّل، فلا يعقل توجيهه إلى الناسي خاصّة؛ لأنّ الناسي لا يلتفت إلى كونه ناسياً، وبمجرّد التفاته إلى ذلك صار متذكّراً ويجب عليه الإتيان بالصلاة مع السورة (العشرة). فلا يمكن أن يقول الشارع له: «أيّها الناسي صلِّ تسعة أجزاء»، لأنّه لا يرى نفسه ناسياً، ولا يكون مثل هذا الخطاب فعليّاً أبداً.

فلم يبقَ لأجل تصحيح صلاة الناسي إلّا القول بأنّ الأمر المتوجّه إليه هو الأمر بالعشرة الذي يشمل المتذكّر، ومن ثمّ لو صلّى ناسياً بلا سورة فلا يحكم على صلاته بالصحّة لأنّها ليست مصداقاً للمأمور به قطعاً؛ إذ المفروض أنّه مأمور بالعشرة وما أتى به الناسي هو التسعة لا العشرة.

نعم، لأجل كونه ناسياً قد يحصل له الشكّ فيما بعد بأنّ ما أتى به في حال النسيان أيكون مسقطاً للأمر بالصلاة أم لا؟ وهذا النحو من الشكّ يكون شكّاً في المسقط وهو مجرى الاشتغال لا البراءة؛ لأنّه يعلم يقيناً باشتغال ذمّته بوجوب الصلاة ذات الأجزاء العشرة، فلو أتى بالصلاة مع السورة يقطع بفراغ ذمّته، وأمّا لو أتى بالصلاة من دونها ـ كما في حال النسيان ـ فلا يحصل له القطع بفراغ ذمّته، وعليه فعند الشكّ في شمول الجزئية للناسي يكون المجرى هو الاشتغال لا البراءة.

هذا ما يمكن أن يقال على مستوى هذه الحلقة، وتبقى للبحث تتمّة يستعرضها السيّد الشهيدﷺ في الحلقة الثالثة وهناك يقول بإمكان توجيه خطاب للناسي من قبل الشارع، ومن ثمَّ يكون الشكّ في إطلاق جزئية شيء بالنسبة إليه مجرى البراءة الشرعيّة.

فتلخّص: أنّ الأصل الجاري عند دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر في أجزاء الواجب هو البراءة عن الأكثر سواء كان الشكّ في أصل الجزئية أو في إطلاقها، إلّا في حالة الشكّ في إطلاقها بالنسبة إلى الناسي ـ على مستوى هذه الحلقة ـ فإنّه مجرى أصالة الاشتغال.

هذا كلّه في الحالة الأولى من حالات التردّد الثلاث.

أضواء على النصّ

- قولهﷺ: «**بعد العلم بأصل الجزئية**». بنحو القضية المهملة، بمعنى أنّ المكلّف يعلم بجزئية السورة ولكنّه يشكّ في أنّها جزء مطلقاً أو في حال الصحّة فقط.
- قوله: «**ولكن اعترض على ذلك**». أي: على جريان البراءة بالنسبة إلى الناسي.
- قوله: «**تفترض وجود أمر موجّه إلى المكلّف**». لأنّ الامتثال فرع توجّه الأمر.
- قولهﷺ: «**وفي الصورة المفروضة**». وهي الشكّ في إطلاق الجزئية للناسي بعد العلم بجزئيّتها بالنسبة إلى المتذكّر.
- قولهﷺ: «**لأنّ المتذكّر مأمور بالعشرة لا بالتسعة**». كما هو المفروض.
- قوله: «**ليست مصداقاً للواجب يقيناً**». باعتبار أنّ ما هو المصداق للواجب ـ أي الصلاة بعشرة أجزاء ـ لم يأت به، وما أتى به ـ أي تسعة أجزاء ـ ليست مصداقاً له، فيكون حال الناسي حال من علم بدخول شيء في عهدته وشكّ في أنّ ما أتى به مسقط له، والشكّ في المسقط مجرى الاشتغال.

حالة احتمال الشرطيّة

عالجْنا فيما سبقَ حالةَ احتمالِ الجزءِ الزائدِ، والآن نعالجُ حالةَ احتمالِ الشرطِ الزائد، كما لو احتملَ أنّ الصلاةَ مشروطةٌ بالإيقاعِ في المسجدِ على نحوٍ يكونُ إيقاعُها في المسجدِ قيداً شرعياً في الواجب.

وتحقيقُ الحالِ في ذلك: أنّ مرجعَ القيدِ الشرعيِّ ـ كما تقدّمَ ـ عبارةٌ عن تخصيصِ المولى للواجبِ بحصّةٍ خاصّةٍ على نحوٍ يكونُ الأمرُ متعلّقاً بذاتِ الفعل وبالتقيّدِ. فحالةُ الشكِّ في شرطيةِ شيءٍ، مرجعُها إلى العلمِ بوجوبِ ذاتِ الفعلِ والشكِّ في وجوبِ التقيّد.

وهذا أيضاً دورانٌ بين الأقلِّ والأكثرِ بالنسبةِ إلى ما أوجبَه المولى على المكلَّفِ، وليس دوراناً بين المتباينين، فلا يُتصوّرُ العلمُ الإجماليُّ المنجّزُ، بل تجري البراءةُ عن وجوبِ التقيّد.

وقد يُفصّلُ بين أن يكونَ ما يحتملُ شرطيّتُه محتملَ الشرطيّةِ في نفس متعلَّقِ الأمرِ ابتداءً، أو في متعلَّقِ المتعلَّقِ، أي الموضوع.

ففي خطاب «أعتقْ رقبةً» المتعلّقُ للأمر هو العتقُ، والموضوعُ هو الرقبةُ، فتارةً يُحتملُ كونُ الدعاءِ عندَ العتقِ قيداً في الواجب، وأخرى يُحتملُ كونُ الإيمان قيداً في الرقبة.

ففي الحالة الأُولى: تجري البراءةُ؛ لأنّ قيديّةَ الدعاءِ للمتعلّقِ

معناها تقيّدُه والأمرُ بهذا التقييدِ، فيكونُ الشكُّ في هذه القيديّةِ راجعاً إلى الشكِّ في وجوبِ التقييدِ، فتجري البراءةُ عنه.

وفي الحالةِ الثانيةِ: لا تجري البراءةُ؛ لأنّ قيديّةَ الإيمانِ للرقبةِ لا تعني الأمرَ بهذا التقييدِ؛ لوضوحِ أنّ جعلَ الرقبةِ مؤمنةً ليس تحتَ الأمرِ، وقد لا يكونُ تحتَ الاختيارِ أصلاً، فلا يعودُ الشكُّ في هذه القيديّةِ إلى الشكِّ في وجوبِ التقييدِ لتجري البراءةُ.

والجوابُ: إنّ تقييدَ الرقبةِ بالإيمانِ وإنْ لم يكنْ تحتَ الأمرِ على تقديرِ أخذِه قيداً، ولكنّ تقيّدَ العتقِ بإيمانِ الرقبةِ المعتوقةِ تحتَ الأمرِ على هذا التقديرِ. فالشكُّ في قيديّةِ الإيمانِ شكٌّ في وجوبِ تقيّدِ العتقِ بإيمان الرقبةِ، وهو تقيّدٌ داخلٌ في اختيارِ المكلَّفِ، ويُعقلُ تعلّقُ الوجوبِ به، فإذا شكَّ في وجوبِه جرتِ البراءةُ عنه.

الشرح

يقع البحث في «حالة احتمال الشرطية»، وهي الحالة الثانية من حالات التردّد الثلاث التي وقع الكلام فيها بين الأصوليّين في إدراجها ضمن القاعدة الثانوية أو القاعدة الثالثة، أي منجّزية العلم الإجماليّ.

حالة احتمال الشرطية

يشبه هذا البحثُ البحثَ السابق، إلّا أنّ المشكوك هنا هو الشرط لا الجزء، فإنّ أجزاء الواجب تنقسم إلى قسمين:

١ ـ الأجزاء الداخلية، وهي المصطلح عليها بالأجزاء، كالسورة والركوع والسجود بالنسبة إلى الصلاة، وقد مضى الحديث عنها فيما سبق وانتهينا إلى جريان البراءة عن الجزء المشكوك.

٢ ـ الأجزاء الخارجيّة، وهي المصطلح عليها بالشرائط والقيود، كالطهارة في الصلاة، وهي محلّ البحث في المقام.

والسؤال المطروح هنا: لو شكّ المكلّف في شرطيّة شيء في الواجب، فهل الأصل الجاري هنا هو البراءة أم الاشتغال؟

والجواب: إنّ الأصل الجاري هو البراءة كما هو الحال عند الشكّ في جزئية شيء للواجب، وكما قلنا هناك بأنّ البراءة تجري سواء كان الشكّ في أصل الجزئية أو في إطلاقها فكذلك الحال هنا.

وتوضيحه: أنّ الشكّ في شرطيّة شيء للواجب يكون على حالتين:

الأولى: أن يكون الشكّ في أصل شرطيّته، كما لو شكّ المكلّف في أنّ

الإتيان بالصلاة في المسجد شرط في الصلاة بنحو يكون إيقاعها فيه قيداً في الصلاة.

الثانية: أن يعلم بشرطيّة شيء ولكنّه يشكّ في إطلاقه، كما لو علم المكلّف بشرطية الطهارة المائية في الصلاة ولكنّه شكّ في شرطيّتها أتختصّ بالصحيح أم تشمله والمريض؟

أمّا الحالة الأولى من الشكّ في الشرطية فلا إشكال في جريان البراءة عن الشرط المشكوك وهو إيقاع الصلاة في المسجد في المثال، لأنّ مرجع شرطية شيء للواجب وتقييده به إلى تخصيص الواجب بذلك القيد بنحو يكون الوجوب متعلّقاً بذات الواجب وبتقيّده بالقيد، وأمّا نفس القيد فخارج عن الوجوب، كما تقدّمت الإشارة إليه في بحث «قاعدة تنوّع القيود وأحكامها» من مباحث الدليل العقلي، ومن ثمّ يكون مرجع الشكّ في اشتراط الصلاة بإيقاعها في المسجد إلى العلم بوجوب الصلاة والشكّ في تقيّدها بالقيد المذكور، فيكون من موارد دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر، وهو مجرى البراءة، حيث إنّ وجوب الأقلّ ـ وهو وجوب الصلاة ـ معلوم ومتيقّن، وأمّا الأكثر ـ وجوب إيقاع الصلاة في المسجد ـ فهو مشكوك، فتجري البراءة عنه ويحكم بصحّة الصلاة مطلقاً سواء كانت في المسجد أو في غيره كالبيت مثلاً.

وأمّا الحالة الثانية ـ وهي الشكّ في إطلاق الشرطية ـ فالمجرى فيها أيضاً البراءة عن إطلاق الشرط والاقتصار على القدر المتيقّن، فلو علم المكلّف بشرطيّة الطهارة المائية في الصلاة وشمولها للصحيح وشكّ في إطلاق شرطيّتها وشمولها للمريض أيضاً، فبإمكانه أن يجري البراءة عن شمولها له، لأنّ شرطية الطهارة المائية بالنسبة إلى الصحيح معلومة ومتيقّنة فتتنجّز

في حقّه، وأمّا شرطيّتها بالنسبة للمريض فمشكوكة، فتجري البراءة عنها.

فتحصّل: أنّ الشكّ في الشرطيّة مجرى للبراءة لا لمنجّزية العلم الإجماليّ، باعتبار أنّ المقام ـ سواء كان الشكّ في أصل الشرطية أو في إطلاقها ـ من موارد دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر بالنسبة إلى ما أوجبه المولى، وليس من موارد الدوران بين المتباينين ليتشكّل علم إجماليّ.

احتمال الشرطيّة.. تفصيل ومناقشة

حاول بعض الأصوليّين التفصيل بين نحوين من احتمال الشرطية والشكّ فيها، فحكم بإجراء البراءة في أحد النحوين دون الآخر، وهما:

١ ـ أن يكون المشكوك في شرطيّته شرطاً ـ على فرض ثبوته ـ في المتعلّق.

٢ ـ أن يكون المشكوك في شرطيّته شرطاً في الموضوع.

فإنّ من الواضح أنّه يوجد لدينا حكم شرعيّ ومتعلّق وموضوع. ففي قول الشارع: «اعتق رقبة» نلاحظ أنّ الحكم هو الوجوب المستفاد من صيغة فعل الأمر «اعتق»، والمتعلّق هو العتق، والموضوع هو الرقبة، والمشكوك في شرطيّته تارةً يكون شرطاً في المتعلّق ـ وهو العتق في المثال ـ كما لو شكّ في اشتراط الدّعاء عند العتق، وأخرى يكون شرطاً في الموضوع ـ وهو الرقبة في المثال ـ كما لو شكّ في اشتراط الإيمان في الرقبة التي يُراد عتقها.

ففي الحالة الأولى تجري البراءة عن تقيّد العتق بالدّعاء واشتراطه به؛ لأنّ الشكّ في شرطيّته في العتق يعني الشكّ في تقيّد العتق به ليكون المأمور به شرعاً ذات العتق وتقيّده بالدّعاء، والشكّ في وجوب التقييد مجرى للبراءة كما ذكرنا في بداية البحث.

بعبارة أخرى: إنّ الشكّ في شرطيّة الدّعاء في العتق (المتعلّق) يرجع إلى دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر؛ لأنّ احتمال شرطيّته يعني الشكّ في أنّ الشارع أوجب العتق فقط (الأقل)، أو أوجبه مع الدعاء (الأكثر)، فتجري البراءة عن الأكثر، لأنّ الأقلّ معلوم على كلّ حال، وأمّا الأكثر فيشكّ في شرطيّته.

وأمّا في الحالة الثانية فلا تجري البراءة عن الشرط المشكوك؛ لأنّ الشكّ فيه لا يرجع إلى الشكّ في وجوب التقييد لتجري البراءة عنه، ومن ثمَّ يجب على المكلّف عتق الرقبة المتّصفة بالإيمان عند الشكّ في شرطيّة الإيمان؛ وذلك لوجهين:

الأوّل: أنّ الموضوع متقدّم على الحكم رتبة، فلا وجود للحكم والوجوب إلّا بعد تحقّق الموضوع بكلّ قيوده وشروطه، فكيف يكون الشرط والقيد واقعاً تحت الأمر ومتعلّقاً به والذي يعني تأخّره عن الأمر، فمن الممكن أن يتعلّق الأمر بالمتعلّق لأنّه متأخّر، ولكن من غير الممكن أن يتعلّق بالموضوع لتقدّمه عليه، كما أوضحناه في قاعدة تنوّع القيود العقلية.

والمفروض في المقام أنّ الإيمان من قيود الموضوع (الرقبة)، ومن ثمّ لا يمكن أن يتعلّق به الأمر ويقع تحته ليقال بأنّ الواجب هو ذات المقيّد مع التقيّد، وعليه فلا يكون الشكّ في الإيمان شكّاً في وجوب التقييد لتجري البراءة عنه كما ذكرناه في النحو الأوّل.

الثاني: أنّ قيود الموضوع ليست من مسؤوليّة المكلّف ولا يجب عليه الإتيان بها، لأنّها قيود للوجوب ولا وجود للوجوب قبلها كي ينبعث نحو تحقيقها، وما يقع ضمن دائرة مسؤوليّته هو قيود الواجب فقط، كما أنّ كثيراً منها ليست اختيارية كما في المقام، فإنّ اتّصاف الرقبة بالإيمان ليس باختيار

المكلّف وإنّما هو باختيار نفس العبد المعتَق، وما هو غير مقدور لا يعقل وقوعه تحت الأمر ليقال بإجراء البراءة عنه عند الشكّ في شرطيّته.

فتلخّص ممّا عرضناه: أنّ احتمال الشرطيّة يكون مجرى للبراءة فيما لو كان الشرط المشكوك شرطاً في المتعلّق، بخلاف ما لو كان شرطاً في الموضوع فإنّه مجرى للاحتياط لا للبراءة.

هذا حاصل التفصيل المذكور في المقام.

إلّا أنّ المصنّف ﵀ يناقشه بما مفاده: إنّ من الصحيح أنّ الإيمان ـ في المثال ـ ليس داخلاً تحت الأمر لأنّه من قيود الموضوع، كما أنّ من الصحيح أيضاً أنّه ليس باختيار المكلّف، ولكن أن يختار المكلّف عبداً مؤمناً عند إرادة العتق أمر واقع تحت اختياره وقدرته. كما أنّ الإيمان ليس قيداً للموضوع ليشكل بما ذكر وإنّما هو قيد للعتق، بمعنى أنّ الإيمان شرط في عتق الرقبة، فهو ـ إذاً ـ تقييد للعتق بإيمان الرقبة المعتوقة لا أنّه تقييد لنفس الرقبة.

بعبارة ثانية: إنّ نفس الإيمان ليس داخلاً تحت الأمر ليقال بعدم إمكان ذلك وإنّما نقول إنّ الداخل في عهدة المكلّف هو تقييد العتق بأن يكون عتقاً لرقبة مؤمنة، ومثل هذا التقييد مقدور للمكلّف، فيرجع الشكّ في الإيمان شكّاً في تقييد العتق بإيمان الرقبة التي يُراد عتقها، والشكّ في التقييد ـ كما ذكرنا مراراً ـ مجرى لأصالة البراءة، لأنّه من موارد شكّ المكلّف بين الأقلّ والأكثر، فإنّه يعلم بوجوب العتق ويشكّ في أنّه واجب مطلقاً أو مشروط بإيمان الرقبة المعتوقة، فتجري البراءة عن الأكثر.

وبهذا يظهر أنّ الأصل الجاري عند احتمال الشرطية هو البراءة عن الشرط المشكوك مطلقاً سواء كان شرطاً للمتعلّق أو للموضوع، وبذلك تتوافق الحالتان الأولى والثانية من حالات التردّد الثلاث.

أضواء على النصّ

- قولهﭭ: «**كما لو احتمل أنّ الصلاة مشروطة**». هذا مثال للشكّ في أصل الشرطية، أمّا مثال الشكّ في إطلاق الشرطية فلم يشر له المصنّفﭭ وقد أشرنا له في الشرح.
- قولهﭭ: «**إنّ مرجع القيد الشرعي كما تقدّم**». في قاعدة تنوّع القيود وأحكامها في مباحث الدليل العقلي من هذه الحلقة.
- قولهﭭ: «**فلا يتصوّر العلم الإجماليّ المنجّز**». إشارة إلى أنّ العلم الإجماليّ موجود ولكن وجوده في عالم لحاظ الخصوصيّات وهو غير منجّز كما تقدّمت الإشارة إليه في تعليق المصنّف على محاولة صاحب الكفاية ﭬ.
- قولهﭭ: «**لوضوح أنّ جعل الرقبة مؤمنة ليس تحت الأمر**». هذا هو الوجه الأوّل لعدم كون شرط الموضوع مأموراً به ومن ثمّ عدم جريان البراءة عنه عند الشكّ به.
- قولهﭭ: «**وقد لا يكون تحت الاختيار أصلاً**». هذا هو الوجه الثاني.
- قولهﭭ: «**ويعقل تعلّق الوجوب به**». لأنّه بهذا التصوير ـ أي تقيّد العتق بإيمان الرقبة المعتوقة ـ يصبح قيداً للمتعلّق لا للموضوع.

حالات دوران الواجب بين التعيين والتخيير

وقد يدورُ أمرُ الواجبِ الواحدِ بينَ التعيينِ والتخييرِ، سواء كانَ التخييرُ المحتملُ عقليّاً أو شرعيّاً.

ومثالُ الأوّلِ: ما إذا علمَ بوجوبٍ مردّدٍ بين أن يكونَ متعلّقاً بإكرام زيدٍ كيفما اتّفقَ، أو بإهداءِ كتابٍ له.

ومثالُ الثاني: ما إذا علمَ بوجوبٍ مردّدٍ بين أن يكونَ متعلّقاً بإحدى الخصالِ الثلاثِ: (العتقِ أو الإطعامِ أو الصيام)، أو بالعتقِ خاصّة.

وفي هذه الحالاتِ نلاحظُ أنّ العنوانَ الذي يتعلّقُ به الوجوبُ مردّدٌ بينَ عنوانينِ متباينينِ، وإن كان بينَهما من حيثُ الصدقِ الخارجيِّ عمومٌ وخصوصٌ مطلقٌ، وحيث إنّ الوجوبَ يتعلّقُ بالعناوين صحَّ أنْ يُدّعَى وجودُ علمٍ إجماليٍّ بوقوعِ أحدِ العنوانينِ المتباينين في عالمِ المفهومِ متعلّقاً للوجوب، ومجرّدُ أنّ أحدَهما أوسعُ صدقاً من الآخرِ لا يوجبُ كونَهما من الأقلِّ والأكثرِ ما داما متباينَينِ في عالمِ العناوين والمفاهيمِ الذي هو عالمُ عروضِ الوجوبِ وتعلّقِه. فالعلمُ الإجماليُّ بالوجوبِ إذاً موجودٌ.

ولكنَّ هذا العلم ـ مع هذا ـ غيرُ منجّزٍ للاحتياطِ ورعايةِ الوجوبِ التعيينيِّ المحتمل، بل يكفي المكلَّفَ أن يأتيَ بالجامع ولو

في ضمنِ غيرِ ما يحتملُ تعيُّنَه؛ وذلك لاختلال الركنِ الثالث من أركانِ تنجيزِ العلمِ الإجماليِّ المتقدّمة، وهو أنْ يكونَ كلٌّ من الطرفين مشمولاً في نفسِه للبراءةِ بقطعِ النظر عن التعارض الحاصلِ بين الأصلينِ من ناحيةِ العلمِ الإجماليِّ، فإنّ هذا الركنَ لا يصدقُ في المقام؛ وذلك لأنّ وجوبَ الجامعِ الأوسعِ صدقاً ليس مجرىً للبراءةِ بقطع النظرِ عن التعارضِ بين الأصلينِ؛ لأنّه إن أُريدَ بالبراءةِ عنه التوصّلُ إلى ترْكِ الجامعِ رأساً، فهذا توصُّلٌ بالأصل المذكورِ إلى المخالفةِ القطعيّةِ التي تتحقّقُ بتركِ الجامعِ رأساً، فإذا كان أصلٌ واحدٌ يؤدّي إلى هذا المحذورِ تعذّرَ جريانُه.

وإن أُريدَ بالبراءةِ عنه التأمينُ من ناحيةِ الوجوبِ التخييريِّ فقط فهو لغوٌ، لأنّ المكلَّفَ في حالةِ تركِ الجامعِ رأساً يعلمُ أنّه غيرُ مأمونٍ من أجل صدورِ المخالفةِ القطعيّةِ منه، فأيُّ أثرٍ لنفي استنادِ عدم الأمنِ إلى جهةٍ مخصوصة.

وبهذا يتبرهنُ أنّ أصلَ البراءةِ عن وجوبِ الجامعِ لا يجري بقطعِ النظرِ عن التعارض، وفي هذه الحالةِ تجري البراءةُ عن الوجوبِ التعيينيِّ بلا معارضٍ.

الشرح

الحالة الثالثة من حالات التردّد التي وقع البحث فيها بين الأصوليّين في إدراجها ضمن أصالة البراءة أو قاعدة منجّزية العلم الإجماليّ هي دوران الأمر بين التعيين والتخيير.

دوران الأمر بين التعيين والتخيير

قد يعلم المكلّف بوجوب شيء ويشكّ في أنّه معيّن أو مخيّر بين عدّة بدائل، فهل يكون المقام من أمثلة الدوران بين الأقلّ والأكثر ليصار إلى إجراء البراءة عن الأكثر؟

الإجابة بالإيجاب، وهي تتوقّف ـ كما هو واضح ـ على تصوير الأقلّ والأكثر في المقام. فالأقل هو التخيير باعتبار أنّ المكلّف يكون مخيّراً بين عدّة بدائل ويعدّ ممتثلاً بالإتيان بأيٍّ منها، بخلاف التعيين فإنّه لابدّ من الإتيان به ولا يكون ممتثلاً إلّا إذا أتى به بخصوصه، وحيث إنّ ذلك يستلزم مشقّة أكبر من سابقه كان هو الأكثر في المقام.

هذا إجمال البحث، وقبل تفصيله ينبغي لنا استذكار معاني بعض المفردات الواردة في بحث المصنّف‏ﷺ والتي لها صلة مسيسة به، فنقول: إنّ معنى الواجب التخييري هو الواجب الذي له بدائل، ويعدّ المكلّف ممتثلاً عند الإتيان بواحد منها ولا يعتبر عاصياً إلّا إذا ترك جميع البدائل، وهذا ما ذكرناه سابقاً[1]، وقلنا: إنّ التخيير على قسمين:

---

(١) في بحث «التخيير والكفائية في الواجب» ضمن مباحث الدليل العقلي.

١ ـ التخيير الشرعي: ويقصد به ما لو كانت البدائل مذكورة في لسان الدليل الشرعي، كما ورد في كفّارة الإفطار العمدي في شهر رمضان، فإنّها ـ وبحسب الدليل الشرعي ـ مردّدة بين خصال ثلاث: العتق أو الإطعام أو الصيام.

٢ ـ التخيير العقلي: وهو التخيير بين بدائل لم ترد في الدليل الشرعي، وإنّما يحكم العقل بالتخيير بينها، كما لو أمر الشارع بالصلاة وكان وقتها موسّعاً فللمكلّف أن يأتي بالحصّة الواقعة أوّل الوقت أو في وسطه أو في آخره، أو كما أمر الشارع بإكرام زيد، فإنّ إكرامه يتحقّق باحترامه أو بتقديم مبلغ ماليّ إليه أو بإهداء كتاب له، فإنّها بدائل أدركها العقل ولم ترد في لسان الدليل.

إذا عرفت ذلك، نقول: قد يعلم المكلّف بوجوب شيء ويدور أمره بين أن يكون واجباً تخييريّاً وله بدائل وبين أن يكون تعيينيّاً ويجب الإتيان به بخصوصه، وحالة الشكّ هذه يمكن تصوّرها في كلا قسمي التخيير، فقد يعلم المكلّف بوجوب كفّارة الإفطار العمدي ولكنّه يشكّ في أنّ الواجب عليه هو العتق بخصوصه أو هو الواجب المردّد بين العتق أو الإطعام أو الصيام، وهذا هو مثال التخيير الشرعي. وقد يعلم بوجوب إكرام زيد ويشكّ في أنّ وجوب الإكرام تعيينيّ وينحصر بإهداء كتاب له، أو تخييريّ بين إهداء الكتاب والاحترام وتقديم مبلغ ماليّ، وهذا هو مثال التخيير العقلي.

والسؤال المطروح هنا: هل المقامُ من موارد الشكّ المقرون بالعلم الإجماليّ، ومن ثمّ يجب الاحتياط والإتيان بالواجب التعييني، أم هو من موارد الشكّ البدوي الذي تجري فيه البراءة عن الأكثر، أي التعيين

المحتمل، ويتنجّز الأقل ـ أي التخيير ـ ويعتبر المكلّف ممتثلاً لو أتى بأيّ بديل من البدائل الشرعية في التخيير الشرعي والعقلية في التخيير العقلي؟

والجواب: إنّ دوران الأمر بين التعيين والتخيير يكون في موردين:

- التعيين والتخيير في المسألة الأصولية.
- التعيين والتخيير في المسألة الفقهية.

وما ذكرناه من الإجابة المجملة في بداية البحث كان بناءً على كون التعيين والتخيير المحتملين من النحو الثاني، وهو مورد نظر المصنّفﷺ في هذا البحث، وأمّا دوران الأمر بين التعيين والتخيير في المسألة الأصولية فلم يتطرّق له هنا، إلّا أنّنا مع هذا نعرضه باختصار وبما ينسجم مع شرحنا لهذه الحلقة ليقف القارئ على البحث بتمامه، خصوصاً وأنّ النتيجة مختلفة في الموردين كما سيتّضح، فنقول وبالله التوفيق:

التعيين والتخيير في المسألة الأصولية

ويعنى به التعيين والتخيير في عالم الحجّية، ومثاله المعروف: لو علم المكلّف بوجوب التقليد ودار أمره بين تقليد الأعلم بخصوصه أي أنّ وجوب تقليده تعيينيّ، وبين التخيير بينه وبين غير الأعلم.

وقد اتّفقت كلمة الأصوليّين في حالة الدوران هذه على أنّ الأصل الجاري هو الاشتغال والانتهاء إلى التعيين؛ إذ المفروض أنّ ذمّة المكلّف مشغولة بوجوب التقليد، فإن قلّد الأعلم فسيحصل له القطع ببراءة الذمّة، بخلاف تقليد غير الأعلم فإنّ عدم فراغ الذمّة يبقى محتملاً ويرجع ذلك إلى الشكّ في حجّية قوله، والشكُّ في الحجّية مساوق لعدم الحجّية كما مرّ بنا في بداية هذه الحلقة[1].

(١) في بحث «الأصل عند الشكّ في الحجّية».

بعبارة ثانية: إنّ المكلّف حيث إنّه يعلم باشتغال ذمّته بوجوب التقليد، والشغل اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني، فلابدّ إذاً من الاقتصار على تقليد الأعلم، إذ لا يعقل أن يكون أسوأ حالاً من غير الأعلم، وأمّا غير الأعلم فما دام قوله مشكوك القبول فيحكم بعدم حجّيته؛ لأنّ الأصل عند الشكّ في حجّية شيء عدم حجّيته.

وبعبارة ثالثة: إنّ أصل البراءة لا يجري عن تقليد الأعلم (الأكثر) لأنّه واجب على كلّ حال، إمّا بالوجوب التعييني وإمّا أنّه عدل لغير الأعلم؛ أي أنّه واجب تخييريّ، ومن ثمّ يكون تقليده محقّقاً للامتثال وفراغ الذمّة، بخلاف تقليد غير الأعلم فإنّه لا يحقّق الامتثال على كلّ حال بل يحقّقه على فرض كون وجوب التقليد تخييريّاً، وما دام مشكوكاً فتجري البراءة عنه بلا معارض، وبذلك يثبت التعيين وينتفي التخيير.

فظهر أنّ دوران الأمر بين التعيين والتخيير في المسألة الأصولية مجرىً لأصالة الاشتغال والقول بالتعيين، وتفصيل البحث أكثر نوكله إلى دراسات أعلى.

التعيين والتخيير في المسألة الفقهيّة

إنّ دوران أمر الواجب بين التعيين والتخيير في المسألة الفقهيّة هو موضع نظر المصنّف‏ﷺ في بحث الدوران بين التعيين والتخيير، وبحثنا يشمل ما لو كان التخيير المحتمل عقليّاً أو شرعيّاً كما أوضحنا أمثلته في بداية البحث.

وفي هذا النحو من الدوران ـ أي في المسألة الفقهيّة ـ قد يقال بأنّه من موارد الشكّ المقرون بالعلم الإجماليّ، وبالتالي فهو مجرى لأصالة الاشتغال والإتيان بالأكثر، أي التعيين، فلو علم المكلّف بوجوب إكرام زيد وشكّ في

أنّ وجوب إكرامه يتحقّق بأيّ نحو اتّفق أو أنّه متعيّن بإهداء كتاب، يتعيّن إهداء الكتاب؛ إذ بإكرامه يحصل القطع بفراغ الذمّة بخلاف ما لو أكرمه بشيء آخر.

قد يقال بذلك، ولا يخفى أنّه متوقّف على تصوير التباين بين الإهداء المطلق والإهداء الخاص الحاصل بتقديم كتاب في المثال، حيث تقدّم أنّ واحدة من شرائط انعقاد العلم الإجماليّ هو وجود التباين بين الطرفين، وأمّا لو كانا متداخلين ـ كما في الأقل والأكثر ـ فلا ينعقد العلم الإجماليّ ويكون الأقلّ متيقّناً فيتنجّز وتجري البراءة عن الأكثر لأنّه مشكوك.

وحاصل تصوير التباين: أنّ الإهداء العامّ والخاصّ وإن كان بينهما عموم وخصوص في الصدق الخارجي؛ إذ إنّ إهداء الكتاب فرد من أفراد الإهداء العامّ، إلّا أنّهما بحسب المفاهيم عنوانان مستقلّان. فالإهداء المطلق وكيفما اتّفق عنوان، والإهداء بتقديم كتابٍ عنوانٌ آخر، وحيث إنّ الأحكام تعرض العناوين والمفاهيم ولا تتعلّق بالأفعال الخارجيّة مباشرة ـ كما أشرنا في بحث اجتماع الأمر والنهي[1] ـ صحّ أن يقال بوجود العلم الإجماليّ بين الطرفين التعيين من جهة والتخيير من جهة أخرى، والأصل الجاري عند الشكّ المقرون بالعلم الإجماليّ هو الاشتغال، والذي يعني وجوب الأخذ بالواجب التعييني.

إن قلت: إنّ أحد طرفي العلم الإجماليّ ـ وهو الإهداء المطلق في المثال ـ أوسع صدقاً من الآخر، وبالتالي فالطرفان من الأقلّ والأكثر وليسا

(١) حيث قال هناك: «فقد يقال بأنّ ذلك ـ أي تغاير عنوان الأمر والنهي ـ يكفي لأنّ الأحكام تتعلّق بالعناوين لا بالأشياء الخارجية مباشرة، وبحسب العناوين يكون متعلّق الأمر مغايراً لمتعلّق النهي».

بمتباينين ليقال بتشكيل العلم الإجماليّ ومن ثمّ الاشتغال.

قلت: إنّ مجرّد كون أحد الطرفين أوسع صدقاً في الخارج لا يعني عدم تباينهما مفهوماً وعنواناً، وما تعرضه الأحكام وتتعلّق به مباشرة هو العنوان لا المعنون الخارجي، والمفروض أنّه متباين في المقام، فصحّ أن يقال بوجود العلم الإجماليّ.

هذا ما يمكن أن يقال في تصوير التباين وبيان العلم الإجماليّ بين التعيين والتخيير في المسألة الفقهيّة.

والجواب عنه: إنّ العلم الإجماليّ المذكور غير منجّز للاحتياط والأخذ بالتعيين المحتمل، بل يكفي الإتيان بالإهداء بأيّ نحو اتّفق؛ وذلك لاختلال الركن الثالث من أركان منجّزية العلم الإجماليّ.

توضيح ذلك: ذكرنا في البحوث السابقة أنّ لمنجّزية العلم الإجماليّ أركاناً أربعة، وكان الثالث منها شمول دليل الأصل في حدِّ نفسه ـ وبقطع النظر عن التعارض الناشئ من العلم الإجماليّ ـ لكلا الطرفين، وأمّا لو كان أحدهما محروماً من الأصل المؤمّن لسبب غير التعارض، فلا يكون العلم الإجماليّ منجّزاً وتجري البراءة عن الطرف الآخر بلا معارض.

والمقام من هذا القبيل، فإنّ الطرف الأعمّ ـ أي التخيير ـ لا تجري فيه البراءة؛ لأنّ جريانها فيه يدور بين أمرين لا ثالث لهما:

- إمّا القول بجريانها في التخيير مع عدم الإتيان بالتعيين.
- أو القول بجريانها فيه مع الإتيان بالتعيين.

فإن أُريد الأوّل لزمت المخالفة القطعيّة، لأنّه يكون قد ترك الإهداء العامّ وترك إهداء الكتاب، وبذلك يكون قد خالف وجوب إكرام زيد المعلوم، وقد تقدّم فيما سبق أنّ البراءة لا تجري في موارد يلزم من جريانها

فيها المخالفة القطعيّة، ولا فرق في عدم جريان البراءة عند تأديتها إلى ذلك بين أن تستلزم المخالفة القطعيّة بأصلين كما لو جرت في كلا الطرفين، وبين أن تستلزم ذلك بأصل واحد كما في المقام، فإنّ جريان البراءة في التخيير يستلزم المخالفة القطعيّة، ومن ثمّ لا يكون الأصل جارياً.

وإن أُريد بجريان البراءة عن التخيير جريانها فيه مع الإتيان بالطرف الآخر ـ أي التعيين ـ فهو غير معقول؛ لأنّ نفي الإلزام عن جميع البدائل بجريان البراءة في التخيير يستلزم نفي الإلزام عن الطرف الواقع في التعيين لأنّه أخصّ، فنفي الأعمّ يستلزم نفي الأخصّ وإلّا لما كان الأعمّ منفيّاً، فمن نفى حقيقة الحيوانية عن شيء يكون قد نفى عنه حقيقة الإنسانية أيضاً، وفي المقام كذلك فمن أجرى البراءة لنفي وجوب الإهداء العامّ الذي يشمل تقديم المال والاحترام وإهداء الكتاب يكون قد نفى إهداء الكتاب الواقع في طرف التعيين أيضاً.

بعبارة أخرى: إنّ المكلّف بتركه الجامع ـ أي الإهداء كيفما اتّفق ـ يكون قد ترك الفرد المعيّن في الطرف الآخر، فإنّ تركه يتحقّق بترك الجامع، والحال أنّ المكلّف يعلم بأنّه غير مأمون من العقاب بتركه للجامع لأجل صدور المخالفة القطعيّة، فيكون القول بجريان البراءة في التخيير مع الإتيان بالتعيين لغواً ولا فائدة فيه، إذ ما دام إجراؤها فيه يستلزم الوقوع في المخالفة القطعيّة، فأيُّ فائدة تترتّب على القول بجريان البراءة في أمر لا يأمن المكلّف بتركه؟!

وبعد اتّضاح عدم جريان البراءة في التخيير لأجل المحذور المذكور ـ إمّا بصورة مباشرة فيما لو قلنا بجريانها فيه مع عدم الإتيان بالتعيين، وإمّا بصورة غير مباشرة فيما لو قلنا بجريانها فيه مع الإتيان بالتعيين ـ فتجري في

الطرف الآخر ـ أي التعيين ـ بلا معارض.

فتحصّل من مجموع ما ذكرناه في حالات التردّد الثلاث أنّ البراءة الشرعية تجري عن الجزء المشكوك والشرط المشكوك، وكذلك تجري عن التعيين عند دوران أمر الواجب بينه وبين الوجوب التخييري، وبهذا نختم الحديث في قاعدة منجّزية العلم الإجماليّ.

أضواء على النصّ

- قولهﷺ: «**وفي هذه الحالات**». أي: أعمّ من أن يكون التخيير فيها عقليّاً أو شرعيّاً.
- قولهﷺ: «**وحيث إنّ الوجوب يتعلّق بالعناوين**». وهكذا بالنسبة إلى باقي الأحكام، وإنّما ذكر الوجوب باعتباره مورد البحث عند الدوران بين التعيين والتخيير.
- قولهﷺ: «**ومجرّد أنّ أحدهما**». أي: أحد العنوانين.
- قولهﷺ: «**ولكن هذا العلم مع هذا**». أي: مع كونه علماً إجماليّاً بين متباينين.
- قولهﷺ: «**غير منجّز للاحتياط ورعاية الوجوب**». العطف تفسيريّ.
- قولهﷺ: «**إن أُريد بالبراءة عنه**». أي: عن الجامع الأوسع صدقاً.
- قولهﷺ: «**التوصّل إلى ترك الجامع رأساً**». يعني مع عدم الإتيان بالأخصّ.
- قولهﷺ: «**من ناحية الوجوب التخييري فقط**». مع الإتيان بالأخصّ.
- قولهﷺ: «**فأيّ أثر لنفي استناد عدم الأمن إلى جهة مخصوصة**». فإنّ عدم الأمن من العقاب عند إجراء البراءة عن الجامع هو صدور المخالفة القطعيّة، ولا فائدة من إجرائها في أمر لا يأمن المكلّف بتركه.

٢ ـ الاستصحاب

تعريف الاستصحاب

عُرِّف الاستصحابُ بأنّه الحكمُ ببقاءِ ما كان، وهو قاعدةٌ مِن قواعدِ الاستنباطِ لدى كثيرٍ من المحقّقين، ووظيفةُ هذه القاعدةِ ـ على الإجمال ـ أنّ كلّ حالةٍ كانتْ متيقّنةً في زمان، ومشكوكةً بقاءً، يمكنُ إثباتُ بقائِها بهذه القاعدةِ التي تُسمَّى بالاستصحاب.

وقد اختلفَ القائلونَ بالاستصحاب في أنّ الاعتماد عليه هل هو على نحو الأماريّةِ أو على نحو الأصلِ العمليِّ؟

كما اختلفوا في طريقةِ الاستدلالِ عليه. فقد استدلَّ بعضُهم عليه بحكمِ العقلِ وإدراكِه ولو ظنّاً ببقاءِ الحالةِ السابقة، وبعضُهم بالسيرةِ العقلائيةِ، وبعضُهم بالروايات.

ومن هنا وقعَ الكلامُ في كيفيّةِ تعريفِ الاستصحابِ بنحوٍ يكونُ محوراً لكلِّ هذه الاتّجاهاتِ وصالحاً لدعوى الأماريّةِ تارةً، ودعوى الأصليّة أخرى، وللاستدلالِ عليه بالأدلّة المتنوّعةِ المذكورة.

ولذلك اعترضَ السيدُ الأستاذُ على التعريف المتقدِّم بأنّه إنّما يناسبُ افتراضَ الاستصحابِ أصلاً، وأمّا إذا افتُرِضَ أمارةً، فلا يصحُّ تعريفُه بذلك، بل يجبُ تعريفُه بالحيثيّةِ الكاشفةِ عن البقاء، وليست هي إلّا اليقينَ بالحدوث. فينبغي أن يُقالَ حينئذٍ: إنّ

الاستصحابَ هو اليقينُ بالحدوث، فلا يوجدُ معنىً جامعٌ يلائمُ كلَّ المسالكِ يُسمَّى بالاستصحاب.

ويردُ عليه أوّلاً: أنّ حيثيَة الكاشفية عن البقاءِ ليستْ ـ على فرضِ وجودِها ـ قائمةً باليقين بالحدوث، فضلاً عن الشكِّ في البقاء، بل بنفسِ الحدوثِ؛ بدعوى غلبةِ أنّ ما يحدثُ يبقى، وليس اليقينُ إلّا طريقاً إلى تلك الأمارةِ، كاليقين بوثاقةِ الراوي، فلو أُريدَ تعريفُ الاستصحابِ بنفسِ الأمارةِ لتعيَّنَ أنْ يُعرّفَ بالحدوثِ مباشرةً.

وثانياً: أنّه سواءٌ بُني على الأماريّةِ أو على الأصليّةِ، لا شكَّ في وجودِ حكمٍ ظاهريٍّ مجعولٍ في موردِ الاستصحابِ، وإنّما الخلافُ في أنّه هل هو بنكتةِ الكشف أو لا؟ فلا ضرورةَ ـ على الأماريّةِ ـ في أن يُعرّفَ الاستصحابُ بنفسِ الأمارةِ، بل تعريفُه بذلك الحكمِ الظاهريِّ المجعولِ يلائمُ كلا المسلكين أيضاً.

وثالثاً: أنّ بالإمكانِ تعريفَ الاستصحابِ بأنّه «مرجعيّةُ الحالةِ السابقةِ بقاءً» ويرادُ بالحالةِ السابقةِ اليقينُ بالحدوث، وهذه المرجعيّةُ أمرٌ محفوظٌ على كلِّ المسالكِ والاتّجاهاتِ، لأنّها عنوانٌ يُنتزعُ من الأماريّةِ والأصليّةِ معاً، ويبقى المجالُ مفتوحاً لافتراضِ أيِّ لسانٍ يُجعلُ به الاستصحابُ شرعاً، من: لسانِ جعلِ الحالةِ السابقةِ منجّزةً، أو لسانِ جعلِها كاشفةً، أو جعلِ الحكمِ ببقاءِ المتيقّنِ، لأنّ المرجعيةَ تُنتزعُ منْ كلِّ هذه الألسنةِ، كما هو واضحٌ.

الشرح

قلنا في بداية الأصول العمليّة أنّ البحث فيها يكون في قسمين:

الأوّل: القاعدة العمليّة في حالة الشكّ.

الثاني: الاستصحاب.

وقد مرّ بحث القسم الأوّل حيث استعرضنا فيه ثلاثة أصول عمليّة:

١ ـ القاعدة الأوّلية: وهي أصالة الاشتغال العقلي بناءً على مختار المصنّف‏ﷺ، والبراءة العقلية بناءً على مختار المشهور.

٢ ـ القاعدة الثانوية: وهي البراءة الشرعيّة على جميع المباني.

٣ ـ القاعدة الثالثة: وهي منجّزية العلم الإجماليّ، على أنّ السيّد الشهيدﷺ قد ذكر شيئاً يرتبط بالتخيير ضمن مباحثها.

وحان وقت الحديث عن القسم الثاني ـ أي الاستصحاب ـ وهو القاعدة الرابعة من القواعد العمليّة التي تحدّد الموقف العملي للمكلّف في حالة الشكّ.

قاعدة الاستصحاب

لا يخفى أنّ البحث في الاستصحاب على درجة عالية من الأهمّية، فهو إن لم يكن في مصافّ البحث عن حجّية الظهور وخبر الواحد فلا أقلّ من أنّه يأتي بعدهما، ذلك أنّ له تأثيراً مباشراً على كثير من المسائل الفقهيّة من أوّل كتاب الطهارة إلى آخر كتاب الديات، وهذا واضح لمن تتبّع أبواب الفقه وخاض غمار بحثها.

بل إنّه يتدخّل في إثبات بعض المسائل الأصوليّة أيضاً، كما ظهر لنا ذلك في بحث البراءة الشرعيّة عند استعراض أدلّتها، فقد كان (الاستصحاب) إحدى أدلّتها، وهذا مما يضفي عليه أهمّية أيضاً.

ولهذا نجد الفقهاء يهتمّون بدراسته، ولو حسبت المقطع الزمني الذي يستغرقه الطالب في دراسته في السطح وبحوث الخارج لتجاوز السنوات بالجمع لا بالتثنية، مع أنّ الأمر اللطيف في المسألة أنّه لا يعتمد في حجّيته إلّا على روايات قليلة جدّاً يجمعها المضمون التالي: «لا تنقض اليقين بالشكّ»، وهذا يؤشّر إلى قدرة علمائنا على تفريع المسائل وتطبيق الأصول عليها ومدى العمق الذي يتحلّون به، وهو ليس بغريب ممن تربّى في مدرسة أهل البيت عليهم السلام.

وأوّل ما نستهلّ به بحثنا عن الاستصحاب هو تعريفه وبيان حقيقته.

تعريف الاستصحاب

ذكر الأصوليّون تعاريف متعدّدة للاستصحاب[1]، أسدّها وأخصرها ـ كما يقول الشيخ الأعظم ـ تعريفه بـ: «إبقاء ما كان»، والمراد بالإبقاء: الحكم بالبقاء[2].

في حين حاول صاحب الكفاية توضيح تعريف أستاذه بعبارة تشمل الحكم والموضوع معاً، فعرّفه بـ: «الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذي حكم

---

(١) كتعريفه بأنّه: «إثبات الحكم في الزمان الثاني تعويلاً على ثبوته في الزمان الأوّل». انظر: **زبدة الأصول**: ص١٠٦.

أو تعريفه بأنّه: «كون حكم أو وصف يقينيّ الحصول في الآن السابق، مشكوك البقاء في الآن اللاحق»، كما عن المحقّق القمّي في: **القوانين**.

(٢) **فرائد الأصول**: ج٢، ص١٧٤.

شكّ في بقائه»[(١)].

وبهذا يظهر أنّ ما ذكره المصنّف‏ﷺ في تعريفه في المتن: (الحكم ببقاء ما كان) ناظر بالدرجة الأساس إلى ما ذكره الشيخ في رسائله.

وكيف كان، فإنّ الاستصحاب ـ باختصار وبنحو الإجمال لأنّه سيتّضح أكثر عند استعراض أركانه ـ هو أنّ يتيقّن المكلّف بوجود شيء سابقاً ثمّ يشكّ في بقائه، فيحكم ببقاء ذلك المتيقّن، كما لو تيقّن بالطهارة ثمّ بعد مدّة شكّ فيها نتيجة شكّه في صدور ناقض لها، فيستصحب الطهارة أي يحكم ببقائها، وهذا مثال لاستصحاب الحكم. أو كما لو كان متيقّناً بطهارة ثوبه ثمّ شكّ في بقاء طهارته نتيجة شكّه في أنّ قطرة الدم التي سقطت من جسمه: أَعَلَى الأرض وقعت أم على ثوبه؟ فبإمكانه أن يستصحب بقاء طهارته ومن ثمّ الحكم بجواز الصلاة به، وهو مثال لاستصحاب الموضوع الذي يترتّب عليه أثر شرعيّ، فإنّ طهارة الثوب موضوع للحكم بجواز الدخول إلى الصلاة بالثوب المستصحب الطهارة.

وبالرغم من اتّفاق القائلين بالاستصحاب وأنّه من قواعد استنباط الحكم الشرعي، اختلفوا فيما بينهم في أمرين:

الأوّل: أمارية الاستصحاب وأصليّته، (أي: أمارة هو أم أصل عملي؟) والفرق بينهما ـ كما أشرنا له في الفرق بين الأمارات والأصول في أوائل هذه الحلقة ـ يتلخّص في أنّ الحيثيّة الكاشفة هي تمام الملاك لجعل الأمارة، فليست الأمارة حكماً بل هي كاشفة عنه، بخلاف الأصل العملي فإنّه بنفسه حكم شرعيّ يحدّد الوظيفة العمليّة للمكلّف عند الشكّ وليس كاشفاً عنه. بعبارة ثانية: إنّ نوعيّة الحكم المشكوك هي المأخوذة بعين الاعتبار عند جعل

---

(١) **كفاية الأصول**: ص٣٨٤.

الأصل العملي، نعم قد يؤخذ الكشف في بعض الأصول ـ كأصالة الفراغ، فإنّ التعبّد بصحّة العمل المفروغ عنه يرتبط بكاشف معيّن عن الصحّة ـ إلّا أنّ الكشف المأخوذ ليس بنحو يكون هو تمام الملاك لجعلها، وإنّما يؤخذ بنحو الانضمام إلى نوعيّة الحكم المشكوك.

وبكلمة واحدة: إنّ الكشف هو الملاك التامّ لجعل الأمارة، وأمّا الأصل العملي فملاك جعله هو ملاحظة نوعيّة الحكم المشكوك، وإن أُخذ الكشف في الجعل في بعض الأحيان فهو بنحو جزء الملاك والانضمام إلى نوعيّة الحكم المشكوك.

إذا عرفت ذلك، فقد ذهب بعض إلى أنّ الاستصحاب أمارة، وذهب آخر إلى أنّه أصل عمليّ.

ولك أن تقول: سواء أكان أمارة أو أصلاً، ما ثمرة هذا الاختلاف؟

فنقول: إنّ ثمرته تظهر في المدلول الالتزامي والمثبتات، فإنّها حجّة بناءً على أمارية الاستصحاب، إذ إنّ مثبتات الأمارة حجّة كما هو معروف، بخلاف ما لو قلنا بأنّ الاستصحاب أصل عمليّ فإنّه على هذا لا تكون مثبتاته حجّة؛ لعدم حجّية مثبتات الأصول العمليّة. وهذه ثمرة مهمّة.

الثاني: اختلف القائلون بحجّية الاستصحاب أيضاً في طريقة الاستدلال عليه إلى ثلاثة اتّجاهات:

١ ـ الاستدلال عليه بحكم العقل وإدراكه، بدعوى أنّ العقل يدرك ـ ولو إدراكاً ظنّياً ـ ببقاء الحالة السابقة، فهو يدرك أنّ الشيء إذا وُجد فهو باقٍ، ولا يخفى أنّ حكمه بالبقاء ظنّي لا قطعيّ.

٢ ـ الاستدلال عليه بالسيرة العقلائيّة، بدعوى أنّها قائمة في مقام العمل على بقاء الحالة السابقة.

٣ـ الاستدلال عليه بالروايات كما سيأتي.

ولسنا الآن في مقام تقييم هذه الاتّجاهات وبيان الصحيح منها ـ لأنّه سيأتي بيانها وتحقيق الكلام فيها في بحث أدلّة الاستصحاب ـ بقدر ما نودّ القول بأنّ هناك اختلافاً بين القائلين بحجّيته في كيفيّة الاستدلال عليه.

ومن هنا وقع الكلام في إمكانيّة وضع تعريف جامع يوضّح حقيقة الاستصحاب مع وجود هذين الاختلافين (الاختلاف في أمارية الاستصحاب وأصليّته، والاختلاف في طريقة الاستدلال عليه)، والسؤال: هل يمكن بيان تعريف له ينسجم مع كونه أمارة أو أصلاً، ويتمشّى مع الاتّجاهات الثلاثة في طريقة الاستدلال عليه؟

وعلى هذا الأساس أشكل السيّد الخوئيّ على التعريف المتقدّم للاستصحاب، وانتهى إلى عدم إمكان تصوّر تعريف واحد يوضّح الاستصحاب على جميع المباني.

اعتراض السيّد الخوئي على التعريف

اعترض السيّد الخوئي[1] على تعريف الاستصحاب بـ «الحكم ببقاء ما كان» بأنّه لا يناسب كلا المبنيين في بيان حقيقته من كونه أمارة أو أصلاً عمليّاً، وإنّما ينسجم مع كونه أصلاً عمليّاً فقط؛ لأنّ معنى أصليّته هو أنّه حكم من الشارع ببقاء ما كان، وهذا التعريف لا يناسب كون الاستصحاب أمارة، لأنّها كاشفة عن الحكم وليست حكماً.

بتعبير آخر: إنّنا إن بنينا على أنّ الاستصحاب أصل عمليّ ـ كما لعلّه المشهور عند الأصوليّين ـ فتعريفه ببقاء ما كان صحيح، وأمّا إن بنينا على

---

(١) انظر: مصباح الأصول: ج٣، ص٥.

أنّه أمارة ـ كما هو الظاهر من كلمات السيّد الخوئي[١] ـ فالتعريف السابق غير صحيح ولابدّ من تعريفه بنحو آخر يناسب كونه أمارة، وحيث إنّ الملحوظ من قبل الشارع عند جعله الأمارة هو كاشفيّتها ـ كما ذكرنا ـ فينبغي إذاً تعريفه بالحيثيّة الكاشفة، وليست هي في المقام إلّا اليقين بالحدوث وأنّ ما يحدث يبقى غالباً.

فتحصّل: أنّ تعريف الاستصحاب على أساس الأمارية لابدّ من اشتماله على الحيثيّة الكاشفة وهي اليقين بالحدوث، وعليه يكون التعريف الصحيح ـ بناءً على الأمارية ـ هو: «اليقين بالحدوث والشكّ في البقاء».

وبهذا يظهر عدم صلاحيّة التعريف المتقدّم لتوضيح الاستصحاب على مبنى الأصليّة، وهكذا الحال في كلّ تعريف؛ ذلك أنّ الحيثيّة المأخوذة في الأمارة تختلف عنها في الأصل العملي، وفي النهاية لا يوجد معنىً جامع له يلائم جميع المسالك.

مناقشة المصنف لأستاذه

أجاب السيّد الشهيد‏ عن اعتراض أستاذه السيّد الخوئي‏ بثلاثة أجوبة:

الجواب الأوّل: لو تنزّلنا مع السيّد الخوئي وقلنا بأمارية الاستصحاب ومن ثمّ ضرورة تعريفه بالحيثيّة الكاشفة، إلّا أنّا لا نسلّم أنّها قائمة باليقين بالحدوث، بل نقول إنّها قائمة بنفس الحدوث ومترتّبة عليه، وما اليقين إلّا طريق إليه وليس له مدخليّة في أنّ ما يحدث يبقى، كما هو الحال في جعل الحجّية لخبر الثقة، فإنّ حجّيته متقوّمة بوثاقة الراوي لا باليقين بوثاقته، نعم

(١) المصدر السابق.

اليقين طريق لمعرفة الوثاقة.

فإذا كان حال خبر الثقة ـ وهو أمارة ـ ما وصفناه، فالاستصحاب على القول بأماريّته كذلك، فتكون كاشفيّته متقوّمة بالحدوث لا باليقين بالحدوث كما ادّعاه السيّد الخوئي رحمه الله.

أضف إليه: أنّ الظاهر من كلماته قدس سره أنّ الحيثيّة الكاشفة في الاستصحاب تتقوّم بركنين هما: اليقين بالحدوث، والشكّ في البقاء، في حين إنّ الركن الثاني يكفي فيه مجرّد الشكّ في الارتفاع حتّى لو لم يصدق عليه الشكّ في البقاء كما سيأتي توضيحه في البحث القادم، فانتظر.

فاتّضح أنّ الجواب الأوّل للمصنّف قدس سره ينحلّ في الحقيقة إلى إجابتين:

الأولى: أنّ الحيثيّة الكاشفة في الاستصحاب ـ على فرض قبول أماريّته ـ هي نفس الحدوث لا اليقين به.

الثانية: أنّ ما انتهى إليه المعترض من تعريف الاستصحاب بـ: «اليقين بالحدوث والشكّ في البقاء» غير صحيح، وذلك لجريان الاستصحاب حتّى مع عدم صدق الشكّ في البقاء كما ستعرف في بحث «التمييز بين الاستصحاب وغيره».

الجواب الثاني: إنّ نقطة الارتكاز التي اعتمدها السيّد الخوئي قدس سره في إشكاله بعدم إمكان وضع تعريف يلائم كلا المسلكين هي أنّ الاستصحاب إذا كان أمارة فلا يصحّ تعريفه بالحكم، لأنّه حينئذ يكون كاشفاً عن الحكم وليس بحكم، والحال أنّه قدس سره ـ كغيره من الأصوليّين ـ يقسّم الأحكام الظاهرية إلى أمارات وأصول، فالأمارة حكم شرعيّ كما أنّ الأصل العملي حكم شرعي، نعم الفرق بينهما يكمن في ملاك جعل الحجّية لهما من قبل الشارع، ففي حين يكون تمام ملاك جعلها في الأمارة هو نكتة

الكاشفيّة نجد أنّ ملاك جعلها في الأصل هو نوعيّة الحكم المشكوك لا الكاشفيّة، ومن المعلوم أنّ الكاشفيّة وعدمها ليست مرتبطة بالحكم وإنّما مرتبطة بملاكه.

فظهر أنّ الأمارة والأصل كلاهما حكم شرعيّ، ومن ثمّ يكون تعريف الاستصحاب بـ«الحكم ببقاء ما كان» صحيحاً حتّى على مبنى أمارية الاستصحاب.

بعبارة ثانية: إنّنا سواء بنينا على أماريّة الاستصحاب أم على أصليّته، فلاشكّ في وجود حكم ظاهريّ مجعول من قِبل الشارع في مورد الاستصحاب، والخلاف إنّما هو في نكتة جعله فهل هي الكاشفيّة ليقال بأنّ الاستصحاب أمارة، أم لا ليقال بأنّه أصل عملي؟ ولكنّ هذا لا علاقة له بذلك الحكم الظاهري المجعول في مورد الاستصحاب، ومن ثمّ يمكن تعريف الاستصحاب بذلك الحكم الظاهري، وهو ينسجم مع كلا المسلكين، حيث إنّه كما ينطبق على الأصل ينطبق على الأمارة أيضاً، ولا ضرورة لتعريفه ـ بناءً على الأمارية ـ بالحيثيّة الكاشفة كما ادّعاه‏‏.

الجواب الثالث: لو سلّمنا بأنّ ما ذكر من تعريف للاستصحاب ليس معنىً جامعاً لكلا المسلكين، إلّا أنّ بالإمكان أن نذكر تعريفاً للاستصحاب ينسجم مع مسلك الأمارية والأصلية وهو: «مرجعيّة الحالة السابقة بقاءً»، والحالة السابقة هي اليقين بالحدوث، فإنّ الحالة السابقة إن كانت هي الطهارة فالآن نبني على الطهارة، وإن كانت هي النجاسة فنبني الآن على النجاسة، وإن كانت الحلّية فنبني الآن على الحلّية وهكذا.

فإنّ مثل هذا التعريف معنى جامع وصالح للانطباق على الاستصحاب سواء كان أمارة أم أصلاً عمليّاً؛ ذلك أنّ عنوان «المرجعيّة» في التعريف أمر

محفوظ على المسلكين، وبالإمكان انتزاعه من الاستصحاب سواء كان أمارة أم أصلاً. وكذلك هو معنى جامع يلائم الألسنة الشرعيّة المتعدّدة التي تجعل الحجّية للاستصحاب.

توضيح ذلك: عندما يقطع المكلّف بشيء فإنّ لقطعه خصوصيّات متعدّدة:

١ ـ الكاشفيّة، بمعنى أنّ القاطع بشيء يحصل له الانكشاف ولا يحتمل الخلاف وإلّا لما كان قاطعاً.

٢ ـ المحرّكية والجري العملي على طبقه.

٣ ـ المنجّزية والمعذّرية، بمعنى أنّ قطعه إن كان مصيباً فهو منجّزٌ ويستحقُّ المخالفُ العقوبةَ، وإلّا فهو معذّر له أمام المولى.

فلو قطع المكلّف بتكليفٍ، لزال عنه الشكّ والتردّد وانكشف له التكليف أوّلاً، ولكان قطعه محرّكاً له للإتيان به ثانياً، ولتنجّز التكليف في حقّه، وفي حال عدم المطابقة مع الواقع كان معذوراً ثالثاً، وقد أشرنا إلى هذه الخصوصيّات في مبحث حجّية القطع، فراجع.

ولكن هذا الأمر هل هو كذلك في الحكم الظاهري؟ (أي: أنّ الشارع عندما يجعل الأمارة حجّة ـ كخبر الثقة ـ أيكون مثل القطع في كلّ الخصوصيّات، أم كأنّه كالقطع في بعضها دون البعض الآخر؟) بعبارة أخرى: ما المقصود بحجّية خبر الثقة ـ مثلاً ـ عندما يقال بأنّه حجّة؟

والجواب: إنّ هناك مسالك متعدّدة في تصوير معنى حجّية الأمارة كخبر الثقة:

المسلك الأوّل: إنّ معنى حجّيته هو جعل الكاشفيّة له، فإنّ خبر الثقة وإن كان لا يفيد إلّا الكشف الظنّي ولا يصل كشفه إلى (١٠٠ ٪)، ولا

يرفع الشكّ والتردّد من وجدان المكلّف، إلّا أنّ الشارع تمّم كشفه ونزّله بمنزلة الكاشف التامّ وجعله طريقاً إلى الواقع.

وبعبارة واضحة: إنّ الشارع بجعله خبر الثقة حجّة يكون قد جعل له الخصوصيّة الأولى من خصوصيّات القطع أي الكاشفيّة، ومن ثمّ تترتّب عليه الآثار الأخرى من المنجّزية والجري العملي.

وهذا المسلك هو مختار الميرزا النائيني(١) والمعبّر عنه بمسلك جعل الطريقيّة.

المسلك الثاني: إنّ معنى جعل خبر الثقة حجّة هو جعله منجّزاً ومعذّراً، أي أنّ الشارع نزّل الأمارة منزلة القطع في الخصوصيّة الثالثة لا الأولى كما هو الحال في المسلك الأوّل، وهذا هو مختار صاحب الكفاية(٢).

المسلك الثالث: إنّ معنى حجّيته هو جعل الحكم المماثل، أي جعل حكم مماثل على طبق مؤدّى الأمارة، فإذا أخبر زرارة بوجوب صلاة الجمعة يجعل الشارع وجوباً في عهدة المكلّف على طبقه ومماثلاً لما أخبر به، وهو مختار الشيخ الأنصاري(٣)، والذي يعبّر عنه بمسلك جعل الحكم المماثل.

وكيف كان، هناك ثلاثة مسالك في تصوير معنى حجّية الحكم الظاهري والأمارة تحديداً، وكما تأتي هذه المسالك في تصوير حجّية خبر الثقة تأتي في تصوير حجّية الاستصحاب على القول بأماريّته.

ولسنا الآن بصدد تقييم المسالك المذكورة واختيار الصحيح منها أو القول بمسلك رابع في تفسير حجّية الحكم الظاهري، بل نريد التأكيد على

---

(١) انظر: **أجود التقريرات**: ج٢، ص١٩٧.

(٢) **كفاية الأصول**: ص٢٦٣.

(٣) **فرائد الأصول**: ج١، ص١٠٩.

أنّ تعريف الاستصحاب بـ «مرجعيّة الحالة السابقة بقاءً» كما ينسجم مع مسلك الأماريّة والأصليّة ينسجم أيضاً مع هذه المسالك الثلاثة في تفسير حجّيته؛ إذ إنّ التعريف المذكور يلائمها جميعاً.

فإن قلنا بحجّية الاستصحاب بلسان كونه كاشفاً ـ كما في المسلك الأوّل ـ فالتعريف ينطبق عليه ويكون معنى حجّيته هو جعل الحالة السابقة كاشفة، وإن قلنا بحجّيته بلسان كونه منجّزاً ـ كما في المسلك الثاني ـ فالتعريف بمرجعيّة الحالة السابقة ينطبق عليه أيضاً ويكون معنى حجّيته هو جعل الحالة السابقة منجّزة، وكذلك الحال بناءً على المسلك الثالث؛ إذ يكون معنى حجّيته هو الحكم ببقاء المتيقّن وجعل حكم مماثل على طبق الحالة السابقة.

وبهذا يتّضح أنّ بالإمكان وضع تعريف واحد يلائم جميع المسالك في بيان حقيقته وفي تصوير حجّيته، وهو تعريفه بمرجعيّة الحالة السابقة، فهذا العنوان ـ أي المرجعيّة ـ كما يصحّ انتزاعه من الأمارة يصحّ انتزاعه من الأصل، وكذلك يمكن انتزاعه من الألسنة الثلاثة المطروحة في بيان حجّيته، وبذلك يظهر بطلان ما أفاده السيّد الخوئي‏ﷺ من عدم إمكان تصوير تعريف جامع للاستصحاب يتلاءم مع جميع المباني والمسالك.

أضواء على النصّ

- قوله‏ﷺ: «**عرّف الاستصحاب**». كما في كلمات الشيخ الأعظم‏ﷺ.
- قوله‏ﷺ: «**لدى كثير من المحقّقين**». يبدو أنّ المسألة خلافيّة، إلّا أنّ كون الاستصحاب من قواعد الاستنباط مقبول عند الأكثر، لا أنّه إجماعيّ.
- قوله‏ﷺ: «**كما اختلفوا في طريقة الاستدلال عليه**». وتفصيله يأتي في البحوث اللاحقة، وتحديداً عند استعراض أدلّة الاستصحاب.

- قوله: «**وليست هي إلّا اليقين بالحدوث**». من باب أنّ ما يحدث ويتيقّن به الإنسان ثمّ يشكّ فيه فهو باقٍ في الأعمّ الأغلب.
- قوله: «**ليست على فرض وجودها**». أي: أنّنا لا نسلّم أوّلاً بأمارية الاستصحاب وضرورة وجود الحيثيّة الكاشفة ليعرّف الاستصحاب بها.
- قوله: «**فضلاً عن الشكّ في البقاء**». إشارة إلى ما يأتي في البحث اللاحق عند التمييز بين الاستصحاب وقاعدة اليقين من عدم اشتراط كون الشكّ شكّاً في البقاء في جريان الاستصحاب.

وعليه فملخّص جواب المصنّف: إنّ وجود الشكّ في البقاء ليس ضروريّاً في جريان الاستصحاب، كما أنّ الحيثيّة الكاشفة التي اشترطها السيّد الخوئي ليست هي اليقين بالحدوث بل هي نفس الحدوث، هذا كلّه على فرض تسليم وجودها.

- قوله: «**إلّا طريقاً إلى تلك الأمارة**». وهي الحدوث.
- قوله: «**من لسان جعل الحالة السابقة منجّزة**». وهو مسلك الآخوند الخراساني.
- قوله: «**أو لسان جعلها كاشفة**». وهو مسلك الميرزا النائيني.
- قوله: «**أو جعل الحكم ببقاء المتيقّن**». أي: جعل حكم مماثل للمتيقّن كما هو مسلك الشيخ الأعظم.
- قوله: «**لأنّ المرجعيّة**». أي: مرجعيّة الحالة السابقة.

التمييز بين الاستصحاب وغيره

هناك قواعدُ مزعومةٌ تشابهُ الاستصحابَ، ولكنّها تختلفُ عنه في حقيقتِها. منها: قاعدةُ اليقينِ، وهي تشتركُ مع الاستصحابِ في افتراضِ اليقينِ والشكِّ، غير أنّ الشكَّ في مواردِ القاعدةِ يتعلّقُ بنفس ما تعلّقَ به اليقينُ وبلحاظِ نفسِ الفترةِ الزمنيّةِ، وأمّا في مواردِ الاستصحابِ فالشكُّ يتعلّقُ ببقاءِ المتيقّنِ، لا بنفسِ المرحلةِ الزمنيةِ التي تعلّقَ بها اليقينُ.

وإذا أردْنا مزيداً من التدقيق أمكنَنا أنْ نلاحظَ أنّ الاستصحابَ لا يتقوّمُ دائماً بالشكِّ في البقاءِ، فقد يجري بدونِ ذلك، كما إذا وقعتْ حادثةٌ، وكان حدوثُها مردّداً بين الساعةِ الأُولى والساعةِ الثانية، ويُشكُّ في ارتفاعِها، فإنّنا بالاستصحابِ نُثبتُ وجودَها في الساعةِ الثانيةِ مع أنّ وجودَها المشكوكَ في الساعةِ الثانيةِ ليس بقاءً على أيِّ حالٍ بل هو مردّدٌ بين الحدوثِ والبقاءِ، ومع هذا يثبتُ بالاستصحاب.

ولهذا كان الأَولى أنْ يقالَ: إنّ الاستصحابَ مبنيٌّ على الفراغ عن ثبوت الحالةِ المرادِ إثباتُها، وقاعدةُ اليقينِ ليستْ كذلك.

ومن نتائجِ الفرقِ المذكورِ بين الاستصحابِ وقاعدةِ اليقينِ: أنّ الشكَّ في مواردِ قاعدةِ اليقينِ ناقضٌ تكويناً لليقينِ السابق، ولهذا يستحيلُ أن يجتمعَ معه في زمانٍ واحد، وأمّا الشكُّ في مواردِ الاستصحابِ فهو ليس ناقضاً حقيقةً.

ومنها: قاعدةُ المقتضي والمانع، وهي القاعدةُ التي يُبنى فيها عندَ إحرازِ المقتضي والشكِّ في وجودِ المانعِ على انتفاءِ المانعِ وثبوتِ المقتضَى ـ بالفتح ـ . وهذه القاعدةُ تشتركُ مع الاستصحابِ في وجودِ اليقينِ والشكِّ، ولكنّهما فيها متعلّقان بأمرين متغايرين ذاتاً، وهما المقتضي والمانعُ، خلافاً لوضعهما في الاستصحابِ، حيث إنّ متعلّقهما واحدٌ ذاتاً فيه.

وكما تختلفُ هذه القواعدُ في أركانها المقوِّمةِ لها، كذلك في حيثياتِ الكشفِ النوعيِّ المزعومةِ فيها، فإنّ حيثيّةَ الكشفِ في الاستصحابِ تقومُ على أساسِ غلبةِ أنّ الحادثَ يبقى، وحيثيةَ الكشفِ في قاعدةِ اليقينِ تقومُ على أساسِ غلبةِ أنّ اليقينَ لا يخطئُ، وحيثيةَ الكشفِ في قاعدةِ المقتضي والمانعِ تقومُ على أساسِ غلبةِ أنّ المقتضياتِ نافذةٌ ومؤثّرةٌ في معلولاتها.

والبحثُ في الاستصحاب يقعُ في عدّةِ مقاماتٍ:

الأوّل: في أدلّته.

والثاني: في أركانِه التي يتقوّمُ بها.

والثالث: في مقدار ما يثبتُ بالاستصحاب.

والرابع: في عمومِ جريانِه.

والخامس: في بعضِ تطبيقاتِه.

وسنتكلّمُ في هذه المقامات تباعاً إن شاء اللهُ تعالى.

الشرح

قبل الدخول في بحث الاستصحاب واستعراض التفاصيل المتعلّقة به، نودّ الوقوف مع بعض القواعد المشابهة للاستصحاب وليست هي باستصحاب ليتسنّى لنا التمييز بينه وبينها.

التمييز بين الاستصحاب وغيره

هناك عدّة قواعد تشابه الاستصحاب إلّا أنّ حقيقتها تختلف عنه، وفي هذا الصدد يطرح الأصوليّون ثلاثة قواعد:

الأولى: قاعدة اليقين.

الثانية: قاعدة المقتضي والمانع.

الثالثة: قاعدة الاستصحاب القهقرائي.

ووجه الشبه بين هذه القواعد والاستصحاب هو اشتراك الجميع في وجود اليقين والشكّ فيها كما سيتّضح، ومن هنا كان لزاماً البحث في وجه الاختلاف والتمييز بين الاستصحاب والقواعد المذكورة.

والتمييز يكون من خلال البحث في أمرين:

١ ـ التمييز بلحاظ الأركان المقوّمة للقواعد.

٢ ـ التمييز بلحاظ حيثيّة الكشف النوعي الموجود فيها.

فإنّ كلّا من الاستصحاب والقواعد الثلاث المذكورة تحتوي على أركان مقوّمة لها، ومن ثمّ يجب معرفة وجه الاختلاف بين الاستصحاب وغيره من خلال هذه الأركان، كما أنّ للاستصحاب وللقواعد المشابهة له حيثيّة خاصّة من حيثيّات الكشف، وهي أيضاً مختلفة بين الاستصحاب وكلّ

قاعدة من القواعد، ويجب معرفة الاختلاف بهذا اللحاظ أيضاً.

فالبحث ـ إذاً ـ يقع في نقطتين من نقاط الاختلاف والتمييز بين الاستصحاب وبين كلّ قاعدة من القواعد الثلاث.

التمييز بين الاستصحاب وغيره بلحاظ الأركان المقوّمة

في هذه النقطة من التمييز نودّ البحث عن وجه الفرق بين الاستصحاب وقاعدة اليقين أوّلاً، وبينه وبين قاعدة المقتضي والمانع ثانياً، وبينه وبين الاستصحاب القهقرائي ثالثاً، من حيث الأركان المقوّمة، وإليك البحث فيها تباعاً.

أوّلاً: التمييز بين الاستصحاب وقاعدة اليقين

إنّ وجه الفرق بين الاستصحاب وقاعدة اليقين ـ بالرغم من اشتراكهما معاً في وجود اليقين والشكّ ـ يكمن في أنّ الاستصحاب يتصوّر فيما لو كان هناك يقين سابق وشكّ لاحق، مع الالتفات إلى وحدة المتعلّق ذاتاً واختلاف زمان اليقين والشكّ، كما لو كان المكلّف على يقين من طهارته في الساعة الأولى ثمّ شكّ في بقائها في الساعة الثانية، ففي مثل هذه الحالة يحكم بإجراء استصحاب بقاء الطهارة، وذلك لتوفّر أركانه من اليقين السابق والشكّ اللاحق ووحدة القضيّة المتيقّنة والمشكوكة واختلاف زمانهما.

وأمّا قاعدة اليقين فتتصوّر فيما لو كان الشكّ اللاحق قد سرى إلى نفس اليقين السابق، كما لو كان متيقّناً سابقاً بعدالة زيد نتيجة شهادة عدلين، ثمّ تبيّن فيما بعد فسقهما، فإنّ تبيّن فسق الشاهدين سيجعله شاكّاً في عدالة زيد، ومن الواضح أنّ هذا الشكّ يسري إلى نفس اليقين السابق ويتّحد معه في نفس الزمان.

بعبارة ثانية: إنّ المورد الذي يوجد فيه يقين سابق وشكّ لاحق على نحوين:

الأوّل: أن يكون لدى المكلّف يقين سابق وشكّ لاحق في زمانين مختلفين بنحو لا يكون الشكّ سارياً إلى اليقين، وهو مورد جريان الاستصحاب.

الثاني: أن يكون الشكّ اللاحق سارياً إلى اليقين السابق بنحو يتّحد معه زماناً، كما في مثال عدالة زيد، وهو مورد قاعدة اليقين، ولذا يعبّر عنها في بعض الأحيان بقاعدة الشكّ الساري.

ثمّ إنّ السيّد الشهيد‏ حاول تنقيح المسألة بشكل أكبر وتمحيص الفارق بين الاستصحاب وقاعدة اليقين رغم اعترافه[1] بصحّة الفارق المذكور، فقال: قد ذكر مشهور الأصوليّين أنّ ركني الاستصحاب الأساسيّين هما اليقين بالحدوث والشكّ في البقاء، في حين إنّ الصحيح أنّ الاستصحاب لا يتقوّم بالشكّ في البقاء دائماً، بل يجري في بعض الأحيان بوجود اليقين السابق والشكّ اللاحق حتّى مع عدم صدق الشكّ في البقاء عليه، أمّا حالة صدق الشكّ في البقاء على الشكّ اللاحق فأمثلته واضحة، وأمّا حالة وجود الشكّ مع عدم صدق الشكّ في البقاء عليه فمثاله: ما لو تيقّن بنجاسة ثوبه ولكنّه تردّد في أنّ النجاسة حصلت في الساعة الأولى أو الثانية، ثمّ حصل له شكّ في اللحظة الحاضرة ـ وهي الساعة الثانية ـ بأنّ النجاسة إذا كانت قد حصلت في الساعة الأولى فهي مرتفعة، وأمّا إذا حصلت في الساعة الثانية فهي باقية، فإنّ المكلّف في مثل هذه الحالة يمكنه إجراء استصحاب بقاء النجاسة في الساعة الثانية بالرغم من أنّ الشكّ في

(١) انظر: بحوث في علم الأصول: ج٦، ص١٥.

البقاء ليس موجوداً على كلّ حال؛ إذ إنّ نجاسة الثوب إن كانت قد حصلت في الساعة الأولى يكون شكّه في الساعة الثانية شكّاً في البقاء ويجري الاستصحاب هنا بلا إشكال، إذ كلا الركنين موجودان.

وأمّا إذا كانت النجاسة قد حصلت في الساعة الثانية فلا يكون الشكّ في ارتفاعها شكّاً في البقاء، بل هو شكّ مردّد بين حدوث النجاسة وبقائها؛ لأنّ الساعة الثانية هي ساعة الحدوث حسب الفرض، والشكّ في ارتفاع النجاسة قد حصل فيها أيضاً، فلا يكون شكّاً في البقاء إذاً بل هو مردّد بينه وبين الحدوث، ولكن مع هذا نقول بجريان الاستصحاب بالرغم من عدم صدق الركن الثاني وهو الشكّ في البقاء، وسبب ذلك أنّنا لا نشترط أكثر من وجود اليقين السابق والشكّ اللاحق؛ فإنّ ذلك يكفي لجريان الاستصحاب حتّى لو لم يصدق على الشكّ أنّه شكّ في البقاء، فإنّ المكلّف ـ في نهاية الأمر ـ متيقّن بنجاسة ثوبه وشاكّ في ارتفاعها، فيستصحب بقاء النجاسة، بخلاف ما لو قلنا بتقوّم الاستصحاب بكلا الركنين فإنّه لا يجري الاستصحاب في الحالة المذكورة.

وبناءً على مختار المصنّف‏ يكون الأَولى في التفرقة بين الاستصحاب وقاعدة اليقين أن نقول: إنّ الحالة السابقة في الاستصحاب مفروغ عن ثبوتها، بخلاف قاعدة اليقين فإنّ الحالة السابقة فيها ليس مفروغاً عن ثبوتها، وقد اتّضح ممّا ذكرناه آنفاً سبب عدول المصنّف‏ في وجه الفرق، حيث انتهينا إلى أنّ الاستصحاب قد يجري من دون وجود الركن الثاني ومن ثمّ لا يكون مقوّماً للاستصحاب، فعدل إلى التفرقة بلحاظ الركن الأوّل أي اليقين بالحدوث.

ولهذا قال‏ في بحوثه الأصوليّة العليا ـ بعد الاعتراف بصحّة التفرقة

بين الاستصحاب وقاعدة اليقين بالشكّ الساري وعدمه ـ: «وهذا الفرق صحيح، وإن كان ينبغي تمحيصه بأنّ الاستصحاب لا يتقوّم بالشكّ في البقاء بل بالشكّ في شيء فرغ عن ثبوته، وثمرته تظهر فيما إذا علمنا إجمالاً بحدوث شيء إمّا الآن أو قبل ساعة، وعلى تقدير حدوثه قبل ساعة يحتمل بقاؤه، فإنّه هنا يجري الاستصحاب رغم أنّ الشكّ في البقاء ليس فعليّاً على كلّ تقدير..»[1].

فظهر أنّ المفروغيّة عن الحالة السابقة وعدمها هي ملاك التفرقة الدقيق بين الاستصحاب وقاعدة اليقين.

وهناك فرق آخر بينهما يتلخّص في أنّ الشكّ في قاعدة اليقين ناقض تكوينيّ وحقيقيّ لليقين السابق، لأنّا ذكرنا أنّه يتعلّق بنفس ما تعلّق به اليقين ويسري إليه ويتّحد معه زماناً، ولذا يستحيل اجتماعهما فيكون ناقضاً له. فالشكّ في عدالة الشاهدين الموثّقين لزيد ينقض اليقين بعدالة زيد ويزلزله حقيقة، بخلاف الشكّ اللاحق في الاستصحاب فإنّه لا ينقض اليقين السابق تكويناً وحقيقةً، بل يبقى اليقين السابق على حاله والشكّ على حاله أيضاً وذلك لأنّ اليقين قد تعلّق بالحدوث والشكّ تعلّق بالبقاء، ومتعلّقهما وإن كان واحداً ذاتاً إلّا أنّ زمان تعلّق اليقين به يختلف عن زمان تعلّق الشكّ وبالإمكان اجتماعهما، وعليه فلا يكون ناقضاً حقيقيّاً له.

إن قلت: إذا لم يكن الشكّ اللاحق في الاستصحاب ناقضاً لليقين السابق فلماذا قال الشارع: «لا تنقض اليقين بالشكّ أبداً» كما يأتي في أدلّته.

قلت: يقصد به عدم النقض اعتباراً وتعبّداً والجري على طبق اليقين

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٦، ص١٥، وقد ذكر هذه الفكرة مرّة أخرى في نفس الجزء ص١١٢ ـ ١١٣.

السابق كما لو لم يكن الشكّ موجوداً.

فتلخّص: أنّ الشكّ في قاعدة اليقين ناقض تكوينيّ لليقين السابق وليس كذلك في الاستصحاب.

التمييز بين الاستصحاب وقاعدة المقتضي والمانع

من القواعدت التي تشترك مع الاستصحاب في وجود اليقين والشكّ: قاعدة المقتضي والمانع، وهي القاعدة التي تتأتّى فيما لو علم بوجود المقتضي وتحقّق الشرط وشكّ في وجود المانع، فإنّه يُبنى على انتفائه وبالتالي تحقّق المقتضي، كما لو علم بوجود النار وعلم أيضاً بتحقّق قرب الورقة منها ولكنّه شكّ في تحقّق الاحتراق نتيجة شكّه في يبوسة الورقة وابتلالها، فإنّه يحكم بمقتضى هذه القاعدة بانتفاء الرطوبة ـ المانع ـ ويثبت بذلك الاحتراق أي المقتضى.

إلّا أنّ هذه القاعدة بالرغم من وجود اليقين والشكّ فيها تختلف عن الاستصحاب في متعلّقها. ففي حين يكون متعلّق اليقين والشكّ واحداً في الاستصحاب وركناً من أركانه، يكون متعلّقهما مختلفاً في قاعدة المقتضي والمانع، فإنّ متعلّق اليقين هو المقتضي ومتعلّق الشكّ هو المانع، ومن المعلوم أنّ المقتضي والمانع أمران مختلفان ذاتاً.

بعبارة واضحة: إنّ مجرى الاستصحاب يكون فيما لو شكّ في بقاء المتيقّن سابقاً فيكون المتيقّن والمشكوك أمراً واحداً ذاتاً، ويبقى الاختلاف بينها بلحاظ الفترة الزمنيّة، فاليقين يكون في حدوث الشيء والشكّ في بقائه، وأمّا في قاعدة المقتضي والمانع فإنّ المتيقّن والمشكوك أمران مختلفان ذاتاً.

التمييز بين الاستصحاب والاستصحاب القهقرائي

يشترك الاستصحاب القهقرائي مع الاستصحاب المتعارف في وجود اليقين والشكّ أيضاً، ونقطة الفرق بينهما تكمن في أنّ اليقين في الاستصحاب المتعارف متقدّم زماناً على الشكّ، بينما يكون الأمر بالعكس في الاستصحاب القهقرائي.

ومثاله: ما لو نظر الفقيه إلى لفظ «الشبهة» وتيقّن بأنّ معناها في العصر الحالي هو الشكّ نتيجة مراجعة كلمات اللغويّين والفهم العامّ للكلمة، ولكنّه شكّ في أنّها عندما تُطلق في روايات المعصومين‌عليهم‌السلام هل يُراد منها نفس هذا المعنى؟ فهنا قد يقال بأنّ الفقيه بإمكانه أن يرجع باليقين الحالي لمعنى اللفظ إلى الوراء حتّى يصل إلى زمان الشكّ ويثبت أنّ معنى الكلمة في ذلك الزمان هو نفس معناها الحالي، وهذا هو الاستصحاب القهقرائي.

وفي حقيقة الأمر أنّ هذا الاستصحاب أصل عقلائيّ يرجع إلى أصالة الثبات في اللغة وغلبة بقاء مفرداتها على معانيها. وتحقيقه أكثر يأتي في محلّه.

إنّ ما يهمّنا في هذا البحث هو الوقوف على نقطة التمييز بين الاستصحاب المتعارف والاستصحاب القهقرائي وقد ظهر أنّه يتلخّص في موقعيّة اليقين والشكّ زماناً، فإن تقدَّمَ اليقين على الشكّ فهو مورد جريان الاستصحاب وإن تأخّر عنه زماناً فهو مورد جريان الاستصحاب القهقرائي.

ولا يفوتنا أن نشير إلى أنّ المصنّف‌قدس‌سره وإن لم يشر إلى القاعدة الثالثة المشابهة للاستصحاب، إلّا أنّا آثرنا إدراجها إكمالاً للبحث كما هو المتعارف عند الأصوليّين ومنهم السيّد الشهيد‌قدس‌سره في بحوثه العليا.

هذا كلّه في بيان التمييز بين الاستصحاب وما شابهه من قواعد بلحاظ الأمر الأوّل، وهو التمييز من خلال الأركان المقوّمة للقواعد.

التمييز بين الاستصحاب وغيره بلحاظ الحيثيّة الكاشفة

كما يختلف الاستصحاب عن غيره من القواعد المشابهة في الأركان المقوّمة، كذلك يختلف عنها في الحيثيّة الكاشفة، بمعنى أنّ نكتة الكشف الموجودة في الاستصحاب والتي في ضوئها جعل الشارع الحجّية له تختلف عن نكتة الكشف الموجودة في القواعد الثلاث المشابهة له.

فقد ذكرنا فيما سبق أنّ نكتة الكشف في الاستصحاب هي غلبة بقاء ما يحدث، بمعنى أنّ ما يحدث ويتيقّن بحدوثه ثمّ يشكّ في بقائه فهو باقٍ في الأعمّ الأغلب، وأمّا نكتة الكشف في قاعدة اليقين فهي غلبة أنّ اليقين لا يخطئ، فإذا حصل اليقين عند إنسان فهو لا يُخطئ في الأعمّ الأغلب. وأمّا نكتة الكشف في قاعدة المقتضي والمانع فهي أنّ المقتضي إذا تحقّق فيتحقّق المقتضى في الأعمّ الأغلب، وفي الاستصحاب القهقرائي هي غلبة بقاء مفردات اللغة على معانيها.

فإنّ من الملاحظ أنّ حيثيّة الكشف في كلّ قاعدة تختلف عن حيثيّة الكشف الموجودة في الاستصحاب، وهو وجه آخر للتمييز بينه وبين القواعد الثلاث المشابهة له.

فهرسة البحث في الاستصحاب

بعد الوقوف على التمهيد السابق الذي عرضنا فيه:

أوّلاً: تعريف الاستصحاب.

وثانياً: التمييز بين الاستصحاب وغيره.

ندخل الآن في بحوث الاستصحاب، والبحث فيه يقع ضمن عدّة مقامات:

الأوّل: في أدلّة الاستصحاب.

الثاني: في أركانه التي يتقوّم بها.

الثالث: في مقدار ما يثبت به.

الرابع: في عموم جريانه.

الخامس: في بعض تطبيقاته.

وسنقف على هذه الأبحاث بالتفصيل تباعاً إن شاء الله تعالى، شارعين في بحث أدلّته.

أضواء على النصّ

- قولهﷺ: «**فالشكّ يتعلّق ببقاء المتيقّن**». أي: أنّ الشكّ يختلف مع اليقين بلحاظ الفترة الزمنية، فهو يتعلّق ببقاء المتيقّن في حين إنّ اليقين يتعلّق بحدوثه.
- قولهﷺ: «**كما إذا وقعت حادثة**». وهي نجاسة الثوب في المثال الذي ذكرناه في الشرح.
- قولهﷺ: «**ويشكّ في ارتفاعها**». أي: في اللحظة الحاضرة.
- قولهﷺ: «**ليس بقاء على أيّ حال**». بل هو بقاء في حال وقوع الحادثة في الساعة الأولى.
- قولهﷺ: «**وقاعدة اليقين ليست كذلك**». أي: أنّ ثبوت الحالة السابقة ليس مفروغاً عنه لسريان الشكّ إلى اليقين.
- قولهﷺ: «**وثبوت المقتضى ـ بالفتح**». أي: المعلول وهو الاحتراق في المثال.
- قولهﷺ: «**ولكنّهما فيها**». أي: اليقين والشكّ في قاعدة المقتضي والمانع.

١. أدلة الاستصحاب

وقد استُدِلّ على الاستصحابِ تارةً بأنّه مفيدٌ للظنّ بالبقاء، وأخرى بجريان السيرةِ العقلائيةِ عليه، وثالثةً بالروايات.

أمّا الأوّلُ: فهو ممنوعٌ صغرىً وكبرى، أمّا صغرويّاً فلأنّ إفادةَ الحالةِ السابقةِ بمجرّدِها للظنِّ بالبقاءِ ممنوعةٌ، وإنّما قد تفيدُ لخصوصيةٍ في الحالةِ السابقةِ مِن حيثُ كونِها مقتضيةً للبقاءِ والاستمرار.

وقد يُستشهدُ لإفادةِ الحالةِ السابقةِ للظنِّ بنحوٍ كلّيٍّ بجريانِ السيرةِ العقلائيةِ على العملِ بالاستصحابِ، والعقلاءُ لا يعملونَ إلّا بالطرق الظنيّةِ والكاشفة.

ويردُ على هذا الاستشهادِ: أنّ السيرةَ العقلائيةَ على افتراضِ وجودِها فالأقربُ في تفسيرها أنّها قائمةٌ بنكتة الألفةِ والعادة، لا بنكتة الكشف، ولهذا يقالُ بوجودِها حتّى في الحيوانات التي تتأثّرُ بالألفة.

وأمّا كبرويّاً فلعدم قيامِ دليلٍ على حجّيةِ مثلِ هذا الظنّ.

وأمّا الثاني ففيه: أنّ الجريَ والانسياقَ العمليَّ على طبق الحالةِ السابقةِ وإن كان غالباً في سلوكِ الناس، ولكنّه بدافعٍ من الألفة والعادةِ التي توجبُ الغفلةَ عن احتمال الارتفاعِ، أو الاطمئنانِ بالبقاءِ في كثيرٍ من الأحيان، وليس بدافعٍ من البناءِ على حجّيةِ الحالةِ السابقةِ في إثباتِ البقاءِ تعبّداً.

الشرح

يقع الكلام في المقام الأوّل من بحوث الاستصحاب، وهو الحديث في أدلّته.

أدلة الاستصحاب

استدلّ الأصوليّون على الاستصحاب بأدلّة متعدّدة:

الأوّل: الدليل العقلي، وهو أنّ الاستصحاب مفيد للظنّ ببقاء الحالة السابقة في الأعمّ الأغلب، وما كان كذلك فهو حجّة. فالدليل إذاً يطرح على شكل قياس من الشكل الأوّل، ونتيجته القول بحجّية الاستصحاب.

أمّا الصغرى، فلأنّ الاستصحاب يحتوي على اليقين بالحدوث، والعقل ـ حسبما يدّعي أصحاب هذا الدليل ـ يدرك أنّ ما يحدث يبقى غالباً، وهذا الإدراك إدراك ظنّي؛ إذ المفروض أنّ الشكّ قد حصل، ولكن حيث إنّ الشيء الحادث يبقى غالباً فيدرك العقل بقاء المتيقّن بنحو الظنّ.

وأمّا الكبرى، فلحجّية مطلق الظنّ.

الثاني: السيرة العقلائيّة؛ بدعوى أنّ العقلاء يعملون بالاستصحاب في حياتهم، وأنّ سيرتهم جارية على العمل بالحالة السابقة وكأنّ الشكّ غير موجود فيها.

الثالث: الروايات الشريفة.

إلّا أنّ عمدة أدلّة الاستصحاب هو الدليل الثالث، وأمّا الدليل الأوّل والثاني فمناقش فيهما.

مناقشة الدليل الأوّل

أمّا الدليل الأوّل فهو ممنوع صغرىً وكبرى.

• أمّا النقاش في الصغرى، فباعتبار أنّ إفادة الحالة السابقة للظنّ بالبقاء ليس له معنى محصّل؛ إذ ليس لدينا قاعدة قطعيّة وكلّية تفيد أنّ كلّ ما يحدث يبقى، وإنّما إفادة الحالة السابقة للظنّ بالبقاء راجع إلى طبيعة الشيء المتيقّن، فإنّ بعض الأشياء حين النظر إليها نجد أنّها قابلة للاستمرار والبقاء، كما لو نظرنا إلى إنسان في مقتبل عمره فإنّ فيه مظنّة البقاء بحكم صغر سنّه ومن ثمّ لو تيقّن بحياته سابقاً وشكّ في بقائها، فمن الممكن القول بأنّ الحالة السابقة تورث الظنّ بالبقاء.

بخلاف ما لو كان عمره حين تيقّن الحياة مئة سنة ثمّ حصل الشكّ في بقاء حياته بعد عشرين عاماً، فمن البعيد في مثل ذلك القول بأنّ الحالة السابقة تورث بنفسها الظنّ بالبقاء، ومثاله الأوضح: ما لو شكّ في بقاء الزمان فإنّه حادث، ولكن الظنّ بالبقاء غير موجود لأنّه متصرّم وليس فيه مظنّة البقاء.

إذاً، ليس هناك قاعدة كلّية تفيد أنّ ما يحدث يبقى غالباً، وإنّما ذلك يرتبط بالشيء المتيقّن نفسه، فبعضه يوجد فيه ظنّ بالبقاء لوجود قابلية الاستمرار والبقاء فيه، وبعضه لا.

إلّا أنّه قد استشهد لإفادة الحالة السابقة للظنّ بالبقاء بنحو القاعدة الكلّية بالسيرة العقلائية، فادّعي قيامها على ذلك، وأنّ العقلاء يعملون ببقاء الحالة السابقة بنحو كلّي، وبالتالي تكون صغرى الدليل العقلي تامّة بضميمة السيرة العقلائيّة، وهذا ليس استدلالاً بالسيرة العقلائية على الاستصحاب، وإنّما هو استشهاد بها على صحّة صغرى الدليل العقلي.

إن قلت: لعلّ قيام السيرة العقلائية على العمل بالظنّ بالبقاء ليس من باب كاشفيّة الحالة السابقة للظنّ بالبقاء، وإنّما من باب التعبّد، فلا يتمّ الاستشهاد بها على الصغرى.

قلت: إنّ العقلاء عندما يبنون على شيء يبنون عليه لأجل نكتة كاشفة لا لأجل التعبّد، كما في خبر الثقة فإنّهم يعملون به لأجل كاشفيّته عن الواقع غالباً، وحالهم في المقام كذلك، فإنّهم لا يعملون بالحالة السابقة تعبّداً، بل لأجل كاشفيّتها وإفادتها للظنّ بالبقاء.

هذا، ولكن أصل الاستشهاد بالسيرة على إفادة الحالة السابقة للظنّ بالبقاء غير صحيح؛ لوجهين:

الأوّل: إنّا لا نسلّم قيام مثل هذه السيرة العقلائية على العمل بالحالة السابقة وإفادتها للظنّ بالبقاء.

الثاني: لو تنزّلنا وقلنا بوجودها، فإنّ النكتة فيها ليست كاشفيّة الحالة السابقة للظنّ بالبقاء، وإنّما هي الألفة والعادة، فإنّ الإنسان إذا أَلِفَ شيئاً واعتاد عليه وصار أكثر التصاقاً به واحتياجاً إليه حدث عنده الظنّ ببقاء الحالة السابقة، بخلاف ما لو لم يألفه ولم يكن معتاداً عليه ومحتاجاً إليه.

وبهذا يظهر أنّ الظنّ ببقاء الحالة السابقة عند العقلاء مرتبط قوّةً وضعفاً بالأمور المذكورة من الألفة والعادة، لا أنّ عملهم بالحالة السابقة وترتيب الأثر عليها راجع إلى نكتة كشفها وإفادتها بنفسها للظنّ بالبقاء. والشاهد عليه وجود مثل هذا الجري عند الحيوان، فإنّه الآخر يرتّب الأثر على الحالة السابقة، حيث إنّه يعود إلى نفس الدار التي خرج منها للرعي بعد إتمام رعيه، ومن الواضح أنّ نكتة الكشف لا يعقل تصوّرها في الحيوان، فهو يعمل بالحالة السابقة لأجل أُلفته وعادته الناشئة من الذهاب

والمجيء المتكرّر.

• وأمّا النقاش في الكبرى، فلعدم قيام دليل يدلّ على حجّية مطلق الظنّ، فإنّنا حتّى لو سلّمنا بتماميّة الصغرى، فإنّ الكبرى ـ أي كلّ ظنّ حجّة ـ لم يقم دليل عليها، بل الدليل على خلافها، إذ توجد مجموعة من الآيات والروايات على النهي عن العمل بالظنّ وأنّه لا يغني من الحقّ شيئاً، خرج عنه بعض الظنون ـ كخبر الثقة ـ لقيام الدليل الخاص على حجّيته، وأمّا الباقي فيبقى تحت عموم الأدلّة الناهية.

بل ينبغي القول بعدم حجّية الظنّ في المقام حتّى مع فرض انتفاء العمومات الناهية عن العمل بالظنّ؛ لأنّه في أحسن الأحوال يشكّ في حجّيته، والشكّ في الحجّية مساوق لعدم الحجّية كما هو معلوم ومحقّق في الأصول.

مناقشة الدليل الثاني

كان الدليل الثاني على حجّية الاستصحاب هو السيرة العقلائية بدعوى قيامها على العمل بالحالة السابقة، وكانت مثل هذه السيرة معاصرة للمعصوم عليه السلام، ولو لم تكن مرضيّة عنده لنهى عنها، ولو ردع عنها لوصل إلينا واشتهر لأنّه ممّا تعمّ به البلوى، فمن عدم وصول مثل ذلك نكتشف إمضاءه لها.

وأمّا النقاش في السيرة فحاصله: أنّ العقلاء وإن كانت سيرتهم قائمة على العمل بالحالة السابقة وجريهم على طبقها، فإنّ الإنسان يعود إلى بيته الذي غاب عنه مدّة مع أنّه يحتمل خرابه أو تغيّره، أو أنّ المرء يعود ويشتري لحماً من قصّاب قد اشترى منه سابقاً، إلّا أنّ هذه السيرة العقلائية والجري العملي على طبق الحالة السابقة ـ مع غلبتها في سلوك الناس ـ لم يثبت كونها

بسبب حجّية الحالة السابقة في إثبات البقاء تعبّداً كما هو مفاد الاستصحاب ليقال بدلالة السيرة العقلائية على حجّية الاستصحاب، بل لعلّ عملهم ببقاء الحالة السابقة راجع إلى أحد أمرين:

الأوّل: الألفة والعادة، كما ذكرناه سابقاً، إذ إنّ الإنسان إذا أَلِف شيئاً واعتاد عليه غفل عن احتمال ارتفاعه، ففي مثال عودة المرء إلى بيته تكون الألفة والعادة موجبة لغفلته عن احتمال التغيّر والخراب، لا لأجل حجّية العمل بالحالة السابقة.

الثاني: الاطمئنان بالبقاء، أي أنّ العقلاء إنّما يعملون بالحالة السابقة ويرتّبون الأثر عليها لأجل الاطمئنان الحاصل لديهم ببقاء الحالة السابقة، ومن ثمّ تكون السيرة دليلاً على حجّية الاطمئنان لا الاستصحاب الذي يفيد الظنّ بالبقاء تعبّداً.

ومراجعة دقيقة لسيرة العقلاء تؤيّد ما ذكرناه، فإنّ التاجر ـ مثلاً ـ إذا أراد إرسال مال إلى التاجر الآخر الذي كان قد تعامل معه سابقاً، إنّما يقوم بإرساله لأجل اطمئنانه بوجوده، لا لأجل استصحاب الحالة السابقة، فربما لو شكّ في وجوده لموت أو غيره لما أرسل المال إليه، والذي يفيدنا في سيرة العقلاء لإثبات حجّية الاستصحاب هو قيامها مع وجود الشكّ في البقاء، والحال أنّ قيامها على ذلك غير معلوم.

فاتّضح أنّ قيام السيرة العقلائية على حجّية الاستصحاب والعمل بالحالة السابقة مطلقاً غير صحيح. نعم، قد يعمل العقلاء بها ولكنّه من باب الألفة والعادة أو الاطمئنان بالبقاء، مع أنّ الذي يفيدنا في المقام هو القول بجريان السيرة على العمل بالحالة السابقة حتّى مع الشكّ في البقاء لكاشفيّتها عن البقاء، وهو ما لم يثبت قيام السيرة عليه.

وبهذا يظهر بطلان كلا الدليلين ـ العقلي والسيرة العقلائية ـ فينحصر إثبات حجّية الاستصحاب بالدليل الثالث فهو عمدة الأدلّة، وإليه يجب أن توجّه أعنّة البحث، وهو ما سنقف عليه بعد إلقاء نظرة على النصّ.

أضواء على النصّ

- قوله: «**بأنّه مفيد للظنّ بالبقاء**». من باب أنّ ما حدث يبقى غالباً.
- قوله: «**بجريان السيرة العقلائيّة عليه**». أي: على الاستصحاب.
- قوله: «**فلأنّ إفادة الحالة السابقة بمجرّدها**». أي: بقطع النظر عن العوامل الخارجة عن نفس الحالة السابقة، فإنّها بمفردها لا تفيد الظنّ بالبقاء، نعم قد تفيد ذلك لخصوصيّة فيها، كما لو كانت الحالة السابقة مقتضية للبقاء بطبعها.
- قوله: «**والعقلاء لا يعملون إلّا بالطرق الظنّية الكاشفة**». هذا جواب لإشكال مقدّر مفاده: لعلّ عمل العقلاء بالحالة السابقة لأجل التعبّد، لا لأجل إفادتها للظنّ بالبقاء كما هو مقتضى صغرى الدليل الأوّل.
- قوله: «**لإفادة الحالة السابقة للظنّ بنحو كلّي**». أي بنحو الموجبة الكلّية، أي: أنّ الحالة السابقة تفيد الظنّ بالبقاء مطلقاً لا لأجل خصوصيّة فيها.
- قوله: «**إنّ السيرة العقلائية على افتراض وجودها**». أي: أنّنا لا نسلّم بوجودها أساساً.
- قوله: «**ولهذا يقال بوجودها**». أي: الحالة السابقة وترتيب الأثر عليها، والضمير وإن كان بحسب العبارة يعود إلى السيرة العقلائية إلّا أنّها لمّا كانت لا تصحّ في الحيوان اضطررنا إلى إرجاعه بالنحو الذي ذكرناه.
- قوله: «**التي توجب الغفلة**». بمعنى: أنّهم لو تنبّهوا فلعلّهم لا يعملون بالحالة السابقة ولا يرتّبون أثراً عليها.

وأمّا الثالثُ ـ أي الأخبارُ ـ فهو العمدةُ في مقام الاستدلال. فمِن الرواياتِ المستدلِّ بها: صحيحةُ زرارةَ عن أبي عبد الله عليه السلام، حيث سألهُ عن المرتبةِ التي يتحقّقُ بها النومُ الناقضُ للوضوء، فأجابَه. ثم سألهُ عن الحكم في حالةِ الشكِّ في وقوع النومِ إذ قال لهُ: فإن حُرِّكَ في جنبِه شيءٌ ولم يعلمْ به؟ ـ فكأنّ عدمَ التفاته إلى ما حُرّكَ في جنبِه جعلَه يشكُّ في أنّه نامَ فعلاً أو لا، فاستفهمَ عن حكمِه ـ فقال له الإمامُ عليه السلام: «لا، حتّى يستيقنَ أنّه قد نامَ حتى يجيءَ من ذلك أمرٌ بيّنٌ وإلّا فإنّه على يقينٍ من وضوئِه، ولا ينقضُ اليقينَ أبداً بالشكّ، ولكن ينقضُه بيقينٍ آخر».

والكلامُ في هذه الروايةِ يقعُ في عدّةِ جهاتٍ:

الجهة الأولى: في فقه الروايةِ بتحليل مفادِ قولِه: «وإلّا فإنّه على يقينٍ من وضوئِه، ولا ينقضُ اليقينَ بالشكِّ»، وذلك بالكلام في نقطتين:

النقطة الأولى: أنّه كيف اعتُبر البناءُ على الشكِّ نقضاً لليقين مع أنّ اليقينَ بالطهارةِ حدوثاً لا يتزعزعُ بالشكّ في الحدثِ بقاءً؟ فلو أنّ المكلّفَ في الحالةِ المفروضةِ في السؤالِ بنى على أنّه محدثٌ لما كان ذلك منافياً ليقينِه؛ لأنّ اليقينَ بالحدوثِ لا ينافي الارتفاعَ، فكيف يُسندُ نقضُ اليقينِ إلى الشكّ؟

والتحقيقُ: أنّ الشكَّ ينقضُ اليقينَ تكويناً إذا تعلّقَ بنفس ما تعلّقَ به اليقينُ، وأمّا إذا تغايرَ المتعلّقانِ فلا تنافيَ بين اليقينِ والشكّ، فيكونَ الشكُّ ناقضاً وهادماً لليقين.

وعلى هذا الأساسِ نعرفُ أنّ الشكَّ في قاعدة اليقينِ ناقضٌ تكوينيٌّ لليقينِ المفترضِ فيها؛ لوحدةِ متعلّقَيهما ذاتاً وزماناً، وأنّ الشكَّ في موردِ الاستصحابِ ليس ناقضاً تكوينيّاً لليقينِ المفترضِ فيه؛ لأنّ أحدَهما متعلّقٌ بالحدوث، والآخر متعلّقٌ بالبقاءِ، ولهذا يجتمعان في وقتٍ واحد.

ولكن مع هذا قد يُسندُ النقضُ إلى هذا الشكِّ، فيقال إنّه ناقضٌ لليقين، بإعمالِ عنايةٍ عرفيّةٍ وهي أن تُلغى ملاحظةُ الزمانِ فلا نقطّعُ الشيءَ إلى حدوثٍ وبقاءٍ، بل نلحظُه بما هو أمرٌ واحد، ففي هذه الملاحظةِ يُرى الشكُّ واليقينُ واردين على مصبٍّ واحدٍ ومتعلّقٍ فاردٍ، فيصحُّ بهذا الاعتبارِ إسنادُ النقضِ إلى الشكِّ، فكأنّ الشكَّ نقضَ اليقينَ، وبهذا الاعتبارِ يُرى أيضاً أنّ اليقينَ والشكَّ غيرُ مجتمعَينِ، كما هو الحالُ في كلِّ منقوضٍ مع ناقضِه، وعلى هذا الأساسِ جرى التعبيرُ في الروايةِ فأسندَ النقضَ إلى الشكِّ ونهَى عن جعلِه ناقضاً.

الشرح

يقع الكلام في عمدة أدلّة الاستصحاب وهو الأخبار الواردة عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام، وهي متعدّدة إلّا أنّها لمّا كانت تشترك في مضمون واحد تقريباً وهو عدم نقض اليقين بالشكّ، اكتفى المصنّف قدس سره هنا بذكر واحدة منها، وهي المعبّر عنها في كلمات الأصوليّين بـ «صحيحة زرارة الأولى».

دلالة الأخبار على حجّية الاستصحاب

من الروايات التي استدلّ بها على حجّية الاستصحاب هي صحيحة زرارة الواردة في باب الوضوء، فقد روى زرارة عن الإمام أبي عبد الله الصادق عليه السلام، قال: قلت له: الرجل ينام وهو على وضوء أتوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء؟ فقال عليه السلام: «**يا زرارة قد تنام العين ولا ينام القلب والأذن، فإذا نامت العين والأذن والقلب وجب الوضوء**»، قلت: فإن حُرّك على جنبه شيء ولم يعلم به؟ قال عليه السلام: «**لا، حتّى يستيقن أنّه قد نام، حتّى يجيء من ذلك أمرٌ بيّن، وإلّا فإنّه على يقين من وضوئه، ولا تنقض اليقين أبداً بالشكّ، وإنّما تنقضه بيقين آخر**»[1].

وتقريب الاستدلال بها: أنّ الإمام عليه السلام حكم ببقاء الوضوء مع الشكّ في انتقاضه بالنوم تمسّكاً بالاستصحاب، وتمسّكه عليه السلام بالاستصحاب يعني حجّيته.

---

(١) **تهذيب الأحكام**: ج١ ص٨، ح١١؛ **وسائل الشيعة**: ج١، ص٢٤٥، أبواب نواقض الوضوء، ب١، ح١.

هذا إجمال الكلام في الاستدلال بالصحيحة، وتفصيله يتوقّف على الحديث في الصحيحة من جهات ثلاث:

الأولى: في فقه الرواية وتحليل ما يحتاج إلى تحليل من فقراتها.

الثانية: في انطباق الصحيحة على الاستصحاب أو على قاعدة المقتضي والمانع.

الثالثة: في استفادة حجّية الاستصحاب منها كقاعدة عامّة أو حجّيته في باب الوضوء فقط.

وإليك البحث في الجهات الثلاث تباعاً.

صحيحة زرارة.. الجهة الأولى

وهي البحث في فقه الرواية وتحديداً قولهﷺ: «**وإلّا فإنّه على يقين من وضوئه ولا تنقض اليقين بالشكّ**»، والكلام في هذه الجهة يكون في نقطتين:

النقطة الأولى: تصوير النقض.

النقطة الثانية: تصوير الجزاء.

تصوير النقض

إنّ الرواية عبّرت بـ «**لا تنقض اليقين بالشكّ**»، فهي قد افترضت أنّ البناء على الشكّ يعدّ نقضاً لليقين، والحال أنّ اليقين السابق باقٍ وثابت على حاله، والشكّ وإن حصل فيما بعد فإنّه لا يزلزل اليقين السابق، فكيف عبّرت الرواية بذلك؟

توضيح التساؤل أكثر: لو حصل للمكلّف يقين بشيء ـ كالطهارة ـ في زمان، ثمّ شكّ في ذلك في زمان آخر، فلا يعتبر شكّه في الطهارة الحاصل متأخّراً، ناقضاً لليقين السابق بالطهارة؛ لتغاير الزمان. فزمان اليقين

بالطهارة سابق، والشكّ بها متأخّر، وأحدهما متعلّق بالحدوث، والآخر متعلّق بالبقاء، ولا محذور في أن يكون المكلّف على يقين من حدوث طهارته في الساعة الأولى وشكّ في بقائها في الساعة الثانية، والشاهدُ على عدم نقض الشكّ المتأخّر لليقين السابق هو إمكانُ اجتماعهما عند المكلّف. فهو في الوقت الذي يوجد عنده يقين سابق بحدوث الطهارة شاكٌّ في اللحظة الحاضرة في بقائها، واجتماعهما دليل عدم تناقضهما، فكيف عبّرت الصحيحة بـ «لا تنقض اليقين بالشكّ» في حين إنّ المكلّف لو أراد البناء على الحدث وحكم بارتفاع الطهارة لما كان قد نقض يقينه السابق بالطهارة؟

وإجابةً نقول: إنّ التحقيق أن يُقال: إنّ الشكّ إنّما يكون ناقضاً لليقين وهادماً له حقيقةً فيما لو تعلّق بنفس ما تعلّق به اليقين، وهو لا يحصل إلّا إذا سرى الشكّ إلى نفس اليقين السابق واتّحد معه زماناً، ففي مثل هذه الحالة يكون الشكّ ناقضاً تكويناً وحقيقةً لليقين، ولا يمكن اجتماعهما أبداً.

وأمّا إذا كان متعلّق اليقين غير متعلّق الشكّ ومغايراً له فيمكن لليقين والشكّ أن يجتمعا ولا يكون الشكّ ناقضاً لليقين ومزلزلاً له.

في ضوء هذه المقدّمة الواضحة فرّقنا سابقاً بين قاعدة اليقين والاستصحاب وقلنا: إنّ الشكّ في قاعدة اليقين يسري إلى نفس اليقين ويتّحد معه زماناً ولذا يكون ناقضاً له، وذلك لوحدة المتعلّق ذاتاً وزماناً، وأمّا الشكّ في الاستصحاب فإنّه وإن كان يتعلّق بنفس متعلّق اليقين ذاتاً ـ إذ إنّ واحدة من أركان الاستصحاب هي وحدة القضيّة المتيقّنة والمشكوكة كما سيأتي ـ إلّا أنّ زمانهما مختلف ومتغاير، فزمان اليقين سابق والشكّ متأخّر.

بعبارة ثانية: إنّ متعلّق اليقين هو ذات الشيء بلحاظ الحدوث، ومتعلّق الشكّ هو ذاته بلحاظ البقاء، وبعد اختلاف زماني اليقين والشكّ يبقى

اليقين السابق على حاله ولا يسري إليه الشكّ، ومن ثمّ يمكن اجتماعهما في وقت واحد عند المكلّف، وعلى هذا الأساس جاء طرح التساؤل السابق وأنّ النقض كيف أُسند إلى الشكّ، مع أنّ اليقين السابق باقٍ على حاله؟

وهنا نقول: إنّ هناك نكتة دعت الرواية إلى التعبير بـ «لا تنقض اليقين بالشكّ»، وهي: أنّ العرف ينظر إلى الشيء المتيقّن والمشكوك على أنّه شيء واحد وذلك من خلال إلغاء خصوصيّة الزمان المقطّعة له إلى حدوث وبقاء، فإنّه بهذه النظرة العرفية يكون الشكّ متعلّقاً بنفس ما تعلّق به اليقين فيصحّ إسناد النقض إلى الشكّ، وواضح أنّه إسناد تسامحيّ لا حقيقيّ، وإلّا فبحسب الدقّة العقلية لا يكون ناقضاً كما أشرنا له.

بيان ذلك: أنّنا إذا رجعنا إلى العقل نجد أنّ زمان حدوث الشيء وزمان بقائه مقطعان زمنيان مختلفان، فالزمان ـ كما قرأنا في الفلسفة[1] ـ وإن كان حقيقة واحدة تتّصل أجزاؤها بعضها ببعض بنحو لا يتخلّلها فواصل، فهو تدريجيّ ولا ينقضي منه آن إلّا بمجيء آن آخر، إلّا أنّ العقل يقوم بتقسيمه إلى مقاطع كالليل والنهار، والحدوث والبقاء، واليوم الأوّل والثاني، لأغراض تنفع الإنسان وتساهم في تكامله، كما يقسّم الرياضي الخط المستقيم إلى النقطة «أ» و «ب» لأغراض علميّة.

ولكن هذا الشيء المقسّم في نظر العقل يراه العرف شيئاً واحداً من دون أن يقطعه إلى مقطع زمانيّ سابق ومقطع زمانيّ لاحق، وبهذه الملاحظة يكون الشكّ متعلّقاً بنفس ما تعلّق به اليقين، إذ النظر إلى ذات الشيء المتعلّق والمشكوك مع قطع النظر عن الزمان يجعل من الطهارة ـ مثلاً ـ المتيقّنة سابقاً والمشكوكة لاحقاً أمراً واحداً، وبهذه الملاحظة يصحّ إسناد النقض

---

(١) انظر: نهاية الحكمة: ص٢١٤.

إلى الشكّ، غاية الأمر أنّه إسناد مجازيّ لأنّ نقض الشكّ لليقين عند البناء عليه نقض مسامحيّ لا تكوينيّ حقيقيّ، حيث ذكرنا أنّ الشكّ لا ينقض اليقين السابق بحسب الدقّة العقلية.

فتلخّص: أنّ إسناد نقض الشكّ لليقين في الصحيحة مجازيّ وبحسب العناية العرفية، فإنّ العرف لا يقطّع الشيء إلى حدوث وبقاء، بل ينظر له على أساس أنّه شيء واحد كان متيقّناً سابقاً والشكّ تعلّق به، وهما بنظره لا يجتمعان، فإمّا أن يرتّب المكلّف أثر اليقين ولا يعتني بالشكّ، أو بالعكس، والصحيحة قد افترضت أنّ الاعتناء يجب أن ينصبّ على اليقين وكأنّ الشكّ غير موجود.

هذا تمام الكلام في النقطة الأولى من الجهة الأولى في بحث صحيحة زرارة، وقد اتّضح فيها صحّة إسناد النقض إلى الشكّ، وأمّا النقطة الثانية فهي مادّة بحثنا بعد إلقاء أضواء على النصّ.

أضواء على النصّ

- قوله‏: «**إذ قال له**». أي: قال الإمام‏ لزرارة.
- قوله‏: «**فكأنّ عدم إلتفاته**». أي: زرارة، وهو كلام المصنّف‏ وليس جزءاً من الصحيحة.
- قوله‏: «**فقال له الإمام عليه السلام: لا**». أي: لا يجب عليه الوضوء.
- قوله‏: «**وإلّا فإنّه على يقين**». «إلّا»: أصلها: إن لا، فأُدغمت النون في اللّام لأنّها ساكنة، و«إن» أداة شرط والجملة الواقعة بعدها شرطيّة، شرطها قوله‏: «إن لم يستيقن أنّه قد نام»، وأمّا الجزاء ففيه ثلاثة احتمالات يأتي بحثها.
- قوله‏: «**ولا ينقض.. ولكن** ». وردت الصحيحة بصيغة المخاطب: «ولا

تنقض.. ولكن تنقضه» والمخاطب هو زرارة، لا بصيغة الغائب.

- قولهﷺ: «**كيف اعتبر البناء على الشكّ**». فيما لو أراد المكلّف ترتيب الأثر على الشكّ.
- قولهﷺ: «**فيكون الشكّ ناقضاً وهادماً لليقين**». أي: «ليكون الشكّ..» فهذه الفاء سببية.
- قولهﷺ: «**لأنّ أحدهما متعلّق بالحدوث والآخر متعلّق**». «أحدهما»: يعني اليقين، «والآخر»: يعني الشكّ.
- قولهﷺ: «**ولكن مع هذا**». أي: مع أنّ اليقينَ متعلّق بالحدوثِ والشكَّ بالبقاء، وإمكان اجتماعهما في وقت واحد.
- قولهﷺ: «**بل نلحظه**». أي: ذلك الشيء وهو المتيقّن.

النقطةُ الثانيةُ: في تحديدِ عناصرِ الجملةِ المذكورةِ الواردةِ في كلامِ الإمامِ عليهِ السلامُ، فإنّها جملةٌ شرطيةٌ، والشرطُ فيها هو إنْ لا يستيقنَ أنّه قد نامَ، وأمّا الجزاءُ ففيه ثلاثةُ احتمالات:

الأوّلُ: أنْ يكونَ محذوفاً ومقدَّراً، وتقديرُه «فلا يجبُ الوضوءُ»، ويكونُ قولُه: «فإنّه على يقينٍ... إلخ» تعليلاً للجزاءِ المحذوف.

وقد يلاحظُ على ذلك: أنّه التزامٌ بالتقدير ـ وهو خلافُ الأصلِ في المحاورةِ ـ ، والتزامٌ بالتكرارِ؛ لأنّ عدمَ وجوبِ الوضوءِ يكونُ قد بُيّنَ مرّةً قبلَ الجملةِ الشرطيةِ، ومرّةً في جزائِها المقدَّرِ.

وتندفعُ الملاحظةُ الأُولى: بأنّ التقديرَ في مثل المقامِ ليس على خلافِ الأصلِ؛ لوجودِ القرينةِ المتّصلةِ على تعيينهِ وبيانِه، حيثُ صرّحَ بعدمِ وجوبِ الوضوءِ قبلَ الجملةِ الشرطيّةِ مباشرةً.

وتندفعُ الملاحظةُ الثانيةُ بأنّ التكرارَ الملفَّقَ من التصريح والتقدير ليس على خلاف الطبعِ، وليس هذا تكراراً حقيقيّاً، كما هو واضحٌ.

فهذا الاحتمالُ لا غبارَ عليه من هذه الناحية.

الثاني: أنْ يكونَ الجزاءُ قولَه: «فإنّه على يقينٍ من وضوئِه»، فيتخلّصُ بذلك من التقدير.

ولكن يُلاحظُ حينئذٍ أنّه لا ربطَ بين الشرطِ والجزاءِ؛ لوضوحِ أنّ اليقينَ بالوضوءِ غيرُ مترتِّبٍ على عدمِ اليقينِ بالنومِ، بل هو ثابتٌ على أيِّ حالٍ، ومن هنا يتعيّنُ حينئذٍ لأجلِ تصويرِ الترتّبِ بين

الشرطِ والجزاءِ أنْ يُحمل قولُه «فإنّه على يقينٍ من وضوئه» على أنّه جملةٌ إنشائيةٌ يُرادُ بها الحكمُ بأنّهُ متيقّنٌ تعبّداً، لا خبريةٌ تتحدّثُ عن اليقينِ الواقعيِّ لهُ بوقوع الوضوءِ منه، فإنّ اليقينَ التعبُّدِي بالوضوءِ يمكنُ أن يكونَ مترتِّباً على عدم اليقينِ بالنوم؛ لأنّه حكمٌ شرعيٌّ، خلافاً لليقينِ الواقعيِّ بالوضوءِ فإنّه ثابتٌ على أيِّ حالٍ، ولكنَّ حملَ الجملةِ المذكورةِ على الإنشاءِ خلافُ ظاهرِها عرفاً.

الثالثُ: أنْ يكونَ الجزاءُ قولَه: «ولا ينقض اليقينَ بالشكِّ»، وأمّا قولُه: «فإنّه على يقين من وضوئِه» فهو تمهيدٌ للجزاء أو تتميمٌ للشرط.

وهذا الاحتمالُ أضعفُ من سابقِه؛ لأنّ الجزاءَ لا يناسِبُ الواوَ، والشرطَ وتتميماتِه لا تناسبُ الفاءَ.

وهكذا يتبيّنُ أنّ الاحتمالَ الأوّلَ هو الأقوى، ولكنْ يبقى أنّ ظاهرَ قولِه: «فإنّه على يقين من وضوئه» كونُه على يقينٍ فعليٍّ بالوضوءِ، وهذا إنّما ينسجمُ مع حملِ اليقينِ على اليقينِ التعبّديِ الشرعيِّ كما يفترضُه الاحتمالُ الثاني، لأنّ اليقينَ إذا حملْناه على اليقين التعبّدي الشرعيِّ فهو يقينٌ فعليٌّ بالوضوء، ولا ينسجمُ مع حملِه على اليقين الواقعيِّ؛ لأنّ اليقينَ الواقعيَّ بالوضوء ليس فعلياً، بل المناسبُ حينئذٍ أن يقالَ: «فإنّه كان على يقينٍ من وضوئه». فظهورُ الجملةِ المذكورةِ في فعليّة اليقينِ قد يُتّخذُ قرينةً على حمْلها

على الإنشائية.

فإن قيل: أو ليسَ المكلّفُ عندَ الشكِّ في النوْمِ على يقينٍ واقعيٍّ فعلاً بأنّه كان متطهّراً، فلماذا تفترضونَ أنّ فعليةَ اليقينِ لا تنسجمُ مع حملِه على اليقينِ الواقعيّ؟

قلنا: إنّ إسنادَ النقضِ إلى الشكّ في جملةِ «ولا ينقض اليقين بالشكّ» إنّما يصحُّ إذا أُلغِيَتْ خصوصيّةُ الزمان وجُرّدَ الشيءُ المتيقّنُ والمشكوكُ عن وصْف الحدوثِ والبقاءِ كما تقدّم توضيحه، وبهذا اللحاظِ يكونُ الشكُّ ناقضاً لليقين ولا يكونُ اليقين فعلياً حينئذ.

ولكنّ الظاهرَ أنّ ظهورَ جملةِ «فإنّه على يقينٍ من وضوئه» في أنّه جملةٌ خبريةٌ لا إنشائيةٌ، أقوى من ظهورِ اليقينِ في الفعلية، وهكذا نعرفُ أنّ مفادَ الروايةِ أنّه: إذا لم يستيقنْ بالنومِ فلا يجبُ الوضوءُ، لأنّه كان على يقينٍ من وضوئِه ثم شكَّ، ولا ينبغي أن يُنقضَ اليقينُ بالشكِّ.

الشرح

ما زال حديثنا في الجهة الأولى من جهات البحث في صحيحة زرارة الدالّة على حجّية الاستصحاب، وقد انتهينا من بحث النقطة الأولى، وحان وقت الحديث عن النقطة الثانية المتكفّلة لتصوير الجزاء في الجملة الشرطيّة.

تصوير الجزاء في صحيحة زرارة

لا شكّ في وجود جملة شرطيّة في الصحيحة وهي قوله‌عليه‌السلام: «وإلّا فإنّه على يقين من وضوئه»، فإنّ «إن» هي أداة الشرط، والشرط هو «إن لم يستيقن أنّه قد نام»، وهذا ممّا لا خلاف فيه بين الأصوليّين، إنّما وقع الكلام بينهم في تصوير الجزاء، وفي هذا الصدد تطرح ثلاثة احتمالات:

الاحتمال الأوّل: أن يقال: بأنّ الجزاء محذوف ومقدّر، وتقديره: «فلا يجب الوضوء»، ويكون معنى الجملة: إن لم يستيقن أنّه قد نام فلا يجب عليه الوضوء، وأمّا قوله‌عليه‌السلام: «**فإنّه على يقين من وضوئه**» فهو تعليل للجزاء المحذوف، بمعنى أنّ سبب عدم وجوب إعادة الوضوء لمن شكّ في تحقّق النوم الناقض للوضوء هو كونه على يقين سابق به، وقد ذهب لهذا الاحتمال شيخنا الأعظم‌قدس‌سره في رسائله[1].

وقد لوحظ على هذا الاحتمال بملاحظتين:

الأولى: أنّه يلزم منه التقدير، وهو خلاف الأصل المتعارف في المحاورات، ولا يخفى أنّ الرواية أشبه بمحاورة بين زرارة والإمام

(١) **فرائد الأصول**: ج٢، ص٢٠١.

الصادق‌عليه‌السلام، والأصل في المحاورة أن يكون جزاء الجملة الشرطية مذكوراً لا مقدّراً.

الثانية: أنّه يلزم منه التكرار، فإنّ الجزاء المقدّر (فلا يجب الوضوء) ذكر في الرواية قبل هذا المقطع، حيث سأل زرارة الإمام‌عليه‌السلام فقال له: «قلت: فإن حرّك على جنبه شيء ولم يعلم به، فقال‌عليه‌السلام: لا»، أي لا يجب الوضوء، فإذا افترضنا أنّ الجزاء المقدّر في الجملة الشرطيّة هو «فلا يجب الوضوء» أيضاً، فهذا يعني تكرار ما هو مذكور سابقاً، والتكرار على خلاف الأصل أيضاً.

ويمكن الجواب عن كلتا الملاحظتين:

• أمّا ملاحظة التقدير فيمكن دفعها بأنّ القول بكون التقدير على خلاف الأصل في المحاورات العرفية إنّما هو لأجل تأديته إلى فتح باب الاحتمالات المتعدّدة في مراد المتكلّم، فواحد يحتمل أن يكون مراده شيئاً وثانٍ يحتمل أن يكون مراده شيئاً آخر وثالث يحتمل شيئاً ثالثاً وهكذا، وحيث إنّ المعروف بين العقلاء أنّ المتكلّم يبيّن تمام مراده بكلامه، فيكون التقدير في مثل هذه الحالة على خلاف الأصل في المحاورات بسبب تأديته إلى إجمال الكلام وتردّده بين احتمالات متعدّدة.

وأمّا إذا فرضنا أنّ التقدير يكون مسبوقاً بكلام صرّح فيه المتكلّم بما هو مقدّر، ويكون ذلك التصريح السابق بمثابة القرينة المتّصلة التي تعيّن المقدّر وتبيّنه بما لا تترك مجالاً للشكّ في وجود احتمال آخر في الشيء المقدّر، فلا يكون التقدير في مثل هذه الحالة على خلاف الأصل؛ لانتفاء النكتة وهي تردّد الكلام بين احتمالات، إذ المفروض أنّه مسبوق بالتصريح الذي يُعين على تحديد المراد من المقدّر.

والمقام من هذا القبيل، فإنّ الإمام عليه السلام في جوابه لزرارة صرّح بعدم وجوب الوضوء بقوله عليه السلام: «لا» أي لا يجب الوضوء، ومن ثمّ يكون تقدير الجزاء بـ: «فلا يجب الوضوء» تقديراً بعد تصريح وهو ليس مخالفاً للأصل في باب المحاورات العرفية.

• وأمّا ملاحظة التكرار فتندفع بأنّ التكرار الذي يكون على خلاف الأصل في المحاورات هو التكرار بنحو التأكيد اللفظي، أي إعادة ما ذكر سابقاً بعينه من دون غرض، ولهذا يقال بأنّه لو دار الأمر بين حمل اللفظ في جملة على أن يكون تأكيداً محضاً لأمر سابق وبين حمله على التأسيس لمطلب جديد، تحمل اللفظة على الثاني، فإنّ التكرار وإعادة اللفظ بعينه وإرادة نفس ما هو مذكور سابقاً على خلاف الأصل، وأمّا التكرار الملفّق من التصريح والتقدير فليس على خلاف الأصل في المحاورات، لأنّه ليس تأكيداً لفظيّاً بل هو تقدير ما هو مصرّح به سابقاً وكم له نظير في المحاورات.

والمقام من هذا القبيل فإنّ المقدّر «فلا يجب الوضوء» مصرّح به قبل الجملة الشرطية، فهو تقدير بعد تصريح، ومثل هذا التكرار الملفّق لا يقدح في الأصل في المحاورات لأنّه ليس تكراراً حقيقيّاً وإعادة للّفظ السابق بعينه، وهو أمرٌ متعارف عليه في محاورات العقلاء.

فظهر ممّا عرضناه في إجابة الملاحظتين أنّ الاحتمال الأوّل لا غبار عليه من هذه الجهة ـ أي التقدير والتكرار ـ، نعم قد يشكل عليه من جهة أخرى كما سيتّضح في عرض إشكال آخر وجوابه فيما بعد، فترقّب.

الاحتمال الثاني: أن يكون الجزاء في الجملة الشرطيّة هو قوله عليه السلام: «**فإنّه على يقين من وضوئه**»[1]، وبذلك يكون الجزاء مصرّحاً به في الكلام ولا

(١) انظر: فوائد الأصول: ج٤، ص٣٣٦.

يحتاج إلى تقدير كما ذكرناه في الاحتمال الأوّل.

ولكن يلاحظ على هذا الاحتمال ـ والملاحظ صاحب الكفاية ـ بأنّ لازمه عدم وجود ربط وترتّب بين الجزاء والشرط، فإنّه من المعلوم أنّ العلاقة بين الشرط والجزاء في الجملة الشرطية هي علاقة العلّة بالمعلول، ولذا يقترن الجزاء عادةً بالفاء الذي هو حرف يفيد الترتّب في اللغة العربية، كما لو قلت: حرّكت يدي فتحرّك المفتاح، فإنّ حركة المفتاح معلولة لحركة اليد ومترتّبة عليها، والمقام من هذا القبيل.

فلكي يقال بأنّ جملة «فإنّه على يقين من وضوئه» جزاء للشرط ينبغي تصوير ترتّبها على الشرط وأنّها معلول له، والحال أنّه لا ربط بين الشرط وجزائه على هذا الاحتمال، فأيّ ترتّب بين كون المكلّف على يقين من وضوئه (الجزاء) وبين عدم يقينه بالنوم (الشرط)؟ حيث إنّه من الواضح أنّ يقينه السابق بالوضوء ثابت على أيّ حال سواء استيقن أنّه قد نام أو لا، فإنّ المراد من اليقين هو اليقين بحدوث الوضوء، وهو موجود حتّى مع فرض تيقّنه بالنوم فضلاً عن عدم تيقّنه به كما هو مفاد الشرط.

إذاً، لكي يقال بالاحتمال الثاني في تصوير الجزاء لابدّ من تصويره بنحو يحفظ معه الترتّب بينه وبين الشرط، وهو ما حاوله صاحب الكفاية، وخلاصة محاولته: أنّ جملة «فإنّه على يقين من وضوئه» وإن كانت بحسب صياغتها اللغوية وظاهرها جملة اسمية خبرية، فإنّ ظاهرها الإخبار عن أنّ المكلّف كان على يقين من وضوئه قبل عروض الخفقة والخفقتين وتحريك شيء على جنبه، إلّا أنّنا ـ ولأجل تصوير الترتّب بين الشرط والجزاء ـ نحملها على أنّها جملة إنشائية وبصدد جعل المكلّف متيقّناً تعبّداً بالوضوء بالرغم من الشكّ فيه الناشئ من شكّه في النوم الناقض له، فإنّه إذا بنينا على

ذلك فسيكون الترتّب موجوداً، إذ إنّ الشارع يمكنه أن يحكم في حقّ من كان على يقين بوضوئه سابقاً ثمّ شكَّ فيه، يحكم عليه شرعاً بأنّه على يقين بوضوئه تعبّداً، والتعبّد باليقين بالوضوء مترتّب ـ كما هو واضح ـ على عدم اليقين بالنوم، أو قل على الشكّ في الوضوء الناشئ من الشكّ في النوم، وبذلك تكون الجملة المذكورة جزاءً للشرط.

بعبارة أخرى: إنّ ظاهر جملة «**فإنّه على يقين من وضوئه**» أنّها جملة خبرية تشير إلى اليقين الواقعي بالوضوء والذي كان المكلّف متّصفاً به قبل عروض الشكّ، ولكن حمل اليقين في الجملة على هذا المعنى لّما كان موجباً لنفي الارتباط بين الشرط والجزاء، فتعيّن حمله على اليقين التعبّدي الذي يمكن تصوّره من خلال حمل الجملة على الإنشاء لا الإخبار، بمعنى أنّ الإمام عليه السلام في قوله لزرارة: «**وإلّا فإنّه على يقين من وضوئه**» يريد القول بأنّ من كان على يقين من وضوئه سابقاً ثمّ شكَّ فيه فهو باق تعبّداً على يقينه، فيكون اليقين التعبّدي مسبّباً عن عدم اليقين بالنوم ومترتّباً عليه.

هذا خلاصة ما أفاده صاحب الكفاية قدس سره في محاولة تصوير الربط بين الشرط والجزاء وفق هذا الاحتمال.

إلّا أنّ السيّد الشهيد قدس سره يعلّق على هذه المحاولة بأنّها خلاف ظاهر الجملة، فإنّ الظاهر عرفاً من قوله عليه السلام: «**فإنّه على يقين من وضوئه**» أنّها جملة خبرية تخبر عن اليقين السابق بالوضوء، لا أنّها جملة إنشائية.

إن قلت: إنّ استعمال الجملة الخبرية وإرادة الإنشاء منها غير عزيز في الشريعة، فقد جاء استعمال الإخبار في الإنشاء في موارد عديدة على لسان الشارع، كما في بعض تعبيرات الأئمّة عليهم السلام عند إرادة إنشاء حكم بوجوب إعادة الصلاة أو الغسل ـ مثلاً ـ بقولهم: «يعيد»، ولا شكّ أنّه إخبار قصد

به الإنشاء، فلِمَ لا يكون المقام كذلك؟

قلت: إنّ الأمر وإن كان كما ذكر، إلّا أنّه فيما لو كانت الجملة الخبرية فعليّة كما في «يعيد»، لا فيما إذا كانت اسمية كما في المقام، إذ لم يعهد استعمال الجملة الخبرية الاسمية في مقام الإنشاء[1].

الاحتمال الثالث: أن يكون الجزاء في الجملة الشرطيّة هو قولهعليه السلام: «**ولا تنقض اليقين بالشكّ**»، ويكون المعنى: إن لم يستيقن المكلّف أنّه قد نام فلا ينقض اليقين بالشكّ، وأمّا قولهعليه السلام: «**فإنّه على يقين من وضوئه**» فهو جملة واقعة بعد الشرط وقبل الجزاء، وفيها احتمالان:

١ ـ أن تكون من متمّمات الشرط.

٢ ـ أن تكون من ممهّدات الجزاء.

فلا هي واقعة بعد الجزاء تعليلاً له كما هو مفاد الاحتمال الأوّل، ولا هي بعينها الجزاء كما هو مفاد الاحتمال الثاني، وإنّما هي إمّا من متمّمات الشرط (إن لم يستيقن أنّه قد نام)، أو من ممهّدات الجزاء (ولا ينقض اليقين بالشكّ).

ولم يدخل المصنّفقدس سره في تفصيل هذه النقطة واختيار الصحيح منها، ذلك أنّ تصوير الجزاء بـ «لا تنقض اليقين بالشكّ» لا يتأثّر سواء كانت الجملة التي قبله ممهّدة له أو متمِّمة للشرط.

وأصل هذا الاحتمال غير مقبول عندهقدس سره؛ ذلك أنّ الجزاء بناءً عليه يكون مقترناً بالواو، في حين أنّ الصحيح هو اقترانه بالفاء، لأنّه مترتّب على الشرط، وما يفيد الترتّب في اللغة هو الفاء لا الواو. هذا إن قلنا إنّ الجزاء هو «لا تنقض اليقين بالشكّ» وما قبله تمهيد له.

---

(١) وقد أشار إلى هذا الجواب السيّد الخوئيرحمه الله، انظر: **مصباح الأصول**: ج٣، ص١٧.

وأمّا إذا قلنا بأنّ ما قبله من متمّمات الشرط فالمشكلة من ناحيتين:

الأولى: نفس المشكلة السابقة، وهي اقتران الشرط بالواو.

الثانية: إذا كانت جملة «فإنّه على يقين من وضوئه» من متمّمات الشرط فالمناسب هو عطفها على الشرط بالواو لا الفاء لأنّه المناسب للتتميم، وكان حقّ الكلام أن يكون: (وإلّا وأنّه على يقين من وضوئه فلا ينقض اليقين بالشكّ)، مع أنّه ليس كذلك.

وبهذا يظهر ضعف هذا الاحتمال أيضاً كسابقه.

مختار السيّد الشهيد

بعد بطلان الاحتمالين الثاني والثالث لاستلزامهما مخالفة الظهور، يتعيّن أن يكون الاحتمال الأوّل هو الصحيح والأقوى كما يقول المصنّف‌‌، ولا مشكلة فيه من ناحية التقدير والتكرار اللّذين أجبنا عنهما فيما سبق.

نعم، تبقى مشكلة جديدة لابدّ من الإجابة عنها ليحكم بصحّة الاحتمال الأوّل، وحاصل الإشكال الجديد هو: أنّ هذا الاحتمال يفترض أنّ الجزاء مقدّر وهو «**فلا يجب الوضوء**»، وأمّا قوله‌‌: «**فإنّه على يقين من وضوئه**» فهو بمثابة التعليل لهذا الجزاء، بمعنى أنّ علّه عدم وجوب إعادة الوضوء عند الشكّ فيه هو كون المكلّف على يقين واقعي حقيقيّ سابقاً، ولكن الظاهر من قوله‌‌: «**فإنّه على يقين من وضوئه**» أنّ المكلّف على يقين فعليّ الآن بالوضوء لا أنّه على يقين به في السابق، واليقين الفعلي لا يلائم كونه وجدانيّاً حقيقيّاً وإنّما يلائم كونه تعبّدياً، وما يلائم تعبّدية اليقين هو الاحتمال الثاني في تصوير الجزاء والذي صوّر جملة «**فإنّه على يقين...**» بأنّها جملة إنشائيّة لا خبرية؛ ذلك أنّ اليقين الواقعي السابق غير فعليّ الآن على مستوى البقاء؛ لعروض الشكّ في بقائه نتيجة الشكّ في حصول النوم

الناقض له، ولو كان هو المراد في الجملة لكان من المناسب أن يُقال في الصحيحة: (فإنّه كان على يقين من وضوئه)، ولا يكتفى بالقول بأنّه على يقين من وضوئه، الظاهر في اليقين الفعلي.

بينما لو حملنا اليقين في الجملة على اليقين التعبّدي ـ كما هو حاصل محاولة صاحب الكفاية ـ فسيكون موافقاً لظاهرها، لأنّ اليقين التعبّدي يقين فعليّ، فيكون ظهور جملة «**فإنّه على يقين من وضوئه**» في فعليّة اليقين بمثابة القرينة المتّصلة لحمل الجملة المذكورة على الإنشاء لا الإخبار، وهو ما يتوافق مع الاحتمال الثاني في تصوير الجزاء لا الأوّل.

فإن قيل: لماذا تقولون بأنّ حمل اليقين في جملة «**فإنّه على يقين من وضوئه**» على اليقين الفعلي لا ينسجم مع اليقين الواقعي وبالتالي لابدّ من حمل الجملة المذكورة على الإنشاء، فإنّنا يمكننا أن نحمله على اليقين الفعلي ومع ذلك نقول بأنّ المذكور في الجملة هو اليقين الواقعي بالوضوء، لأنّ المقصود باليقين بالوضوء هو اليقين بحدوثه، وهو موجود فعلاً عند المكلّف حتّى بعد عروض الشكّ، فإنّ اليقين بالحدوث والشكّ في البقاء يمكن اجتماعهما، ومن ثمّ يكون شاكّاً فعلاً في البقاء، مع أنّه متيقّن فعلاً بالحدوث، فلماذا إذاً تفترضون أنّ فعليّة اليقين لا تنسجم مع كونه اليقين الواقعي؟

كان الجواب: إنّنا ذكرنا سابقاً أنّ إسناد النقض إلى الشكّ في الصحيحة ـ في حالة البناء على الشكّ ـ لا يتصوّر إلّا في حالة إلغاء خصوصيّة الزمان وعدم تقطيع الشيء المتيقّن إلى حدوث وبقاء، فبناءً على ذلك لا يكون اليقين الواقعي بالوضوء فعليّاً، إذ المفروض أنّ الشكّ فيه موجود أيضاً، وبعد وجوده لا يكون اليقين بالوضوء فعليّاً، إذ كيف يجتمع يقين فعليّ

بالوضوء وشكّ فعليّ به أيضاً؟

وباتّضاح عدم تماميّة هذا الاعتراض المثار على الإشكال، نبقى بحاجة إلى دفعه لأجل الانتهاء إلى صحّة الاحتمال الأوّل في تصوير الجزاء.

وفي حقيقة الأمر أنّ الأصوليّ يبقى مردّداً بين مخالفة أحد ظهورين؛ إمّا حمل جملة «**فإنّه على يقين من وضوئه**» على اليقين الفعلي الذي يحصل بالقول بأنّها جملة إنشائية، وهو خلاف ظهورها في أنّها جملة خبرية.

أو حملها على اليقين الواقعي الذي يحصل بالقول بأنّها جملة خبرية، وهو خلاف ظهورها في فعليّة اليقين.

ومن هنا يطرح هذا السؤال: أيّ من الظهورين أقوى: ظهورها في الإخبار لا الإنشاء أقوى من ظهورها في فعليّه اليقين لا واقعيّته ليُقال بصحّة الاحتمال الأوّل في تصوير الجزاء، أم العكس ليقال بصحّة الاحتمال الثاني في تصويره؟

يقول المصنّف‌ﷺ بأنّ ظهور الجملة في الإخبار أقوى من ظهورها في فعليّة اليقين؛ ذلك أنّ حملها على اليقين الفعلي يتوقّف على حملها على الإنشاء أوّلاً وهو غير ظاهر في نفسه، إذ إنّ الجملة بحسب تركيبها اللغوي خبرية كما هو واضح، بخلاف القول بظهورها في الإخبار فهو ظاهر في نفسه، ولا يمنع منه شيء سوى دعوى ظهور اليقين فيها بأنّه يقين فعليّ. وهذا المبرّر المتوقّف على حمل الجملة على الإنشاء غير تامّ في نفسه؛ لأنّه إذا كان اليقين في هذه الجملة تعبّديّاً فماذا يقال في حقّ اليقين في الجملة التي بعدها «**ولا ينقض اليقين بالشكّ**»؟

فإنّه لا يخلو من أن يكون إمّا يقيناً تعبّديّاً أيضاً، أو وجدانيّاً ولا ثالث، ولا شكّ في حمله على الثاني، إذ لا معنى لحمله على اليقين التعبّدي، لأنّ

المعنى سيكون: «إنّ اليقين التعبّدي ـ أي الحجّة ـ لا ينبغي نقضه بالشكّ»، وهذا أمرٌ واضح ولا يحتاج إلى بيان، فإنّ اليقين التعبّدي لا يحصل إلّا عند الشكّ وحكم الشارع بعدم الاعتناء به، ولا معنى لتعبير الشارع ثانياً بعدم نقضه بالشكّ، فينحصر حمل اليقين في الجملة الثانية على اليقين الوجداني.

وإذا كان اليقين في جملة «**ولا تنقض اليقين بالشكّ**» وجدانيّاً فهو في جملة «**فإنّه على يقين من وضوئه**» وجدانيّ أيضاً؛ لئلّا يلزم منه انثلام وحدة السياق أوّلاً، ولأنّ العلاقة بين الجملتين هي علاقة الصغرى بالكبرى المشكّلتين لدليل حجّية الاستصحاب ثانياً:

- «فإنّه على يقين من وضوئه» صغرى.
- «ولا ينقض اليقين بالشكّ» كبرى.

وهذا لا يكون إلّا مع وحدة معنى اليقين في الجملتين، وإلّا لا يصحّ تأليف قياس منهما، وحيث ثبت أنّ معناه في الكبرى وجدانيّ لا تعبّديّ فهو في الصغرى كذلك.

فبان أنّ ظهور جملة «**فإنّه على يقين من وضوئه**» في فعليّة اليقين غير بيّن في نفسه، بينما ظهورها في الإخبار لا غبار عليه، فيكون أقوى.

وبهذا نصل إلى عدم صحّة الاعتراض الجديد وأنّ الصحيح في تصوير الجزاء هو الاحتمال الأوّل، ويكون مفاد الصحيحة: إنّ المكلّف إذا لم يستيقن أنّه قد نام (الشرط) فلا يجب عليه الوضوء (الجزاء)، وسببه أنّه كان على يقين سابق من وضوئه ولا ينبغي عليه نقض ذلك اليقين بالشكّ.

أضواء على النصّ

- قولهﭬ: «**في تحديد عناصر الجملة المذكورة**». وهي قولهﷺ: «وإلّا فإنّه على يقين من وضوئه».
- قولهﭬ: «**يكون قد بيّن مرّة قبل الجملة الشرطيّة**». في قولهﷺ: «لا»، أي لا يجب عليه الوضوء.
- قولهﭬ: «**حيث صرّح بعدم وجوب**». هذا بيان للقرينة المتّصلة على تعيين الجزاء المقدّر.
- قولهﭬ: «**وليس هذا تكراراً حقيقيّاً**». لأنّ التكرار الحقيقي هو إعادة ذكر اللفظ المصرّح به سابقاً، لا تقدير ما هو مصرّح به سابقاً.
- قولهﭬ: «**لا غبار عليه من هذه الناحية**». إشارة إلى أنّه قد يشكل على هذا الاحتمال من ناحية أخرى كما سيتّضح فيما بعد.
- قولهﭬ: «**ولكن يلاحظ حينئذ أنّه لا ربط بين الشرط والجزاء**». والملاحظ هو صاحب الكفاية‌رحمه الله.
- قولهﭬ: «**بل هو ثابت**». أي: اليقين بالوضوء.
- قولهﭬ: «**فإنّ اليقين التعبّدي بالوضوء يمكن أن يكون..**». قوله «يمكن» إشارة إلى أنّ الأمر راجع إلى الشارع فله أن يجعل اليقين التعبّدي بالوضوء مترتّباً على عدم اليقين بالنوم، وله أن لا يجعله.
- قولهﭬ: «**لأنّه حكم شرعيّ..**». أي: اليقين التعبّدي بالوضوء.
- قولهﭬ: «**على يقين واقعيّ فعلاً..**». أي: يقين بحدوث الوضوء.
- قولهﭬ: «**كما تقدّم توضيحه**». في النقطة الأولى.

الجهةُ الثانيةُ: في أنّ الروايةَ هل هي ناظرةٌ إلى الاستصحابِ أو إلى قاعدةِ المقتضى والمانعِ؟

فقد يقالُ: إنّ الاستصحابَ يتعلّقُ فيه الشكُّ ببقاءِ المتيقّنِ، وقد فُرضَ في الروايةِ اليقينُ بالوضوءِ، والوضوءُ ليس له بقاءٌ ليُعقلَ الشكُّ في بقائه، وإنّما الشكُّ في حدوثِ النومِ، وينطبقُ ذلك على قاعدةِ المقتضى والمانعِ، لأنّ الوضوءَ مقتضٍ للطهارةِ، والنومَ رافعٌ ومانعٌ عنها. فالمقتضى في موردِ الرواية معلومٌ، والمانعُ مشكوكٌ، فيُبنى على أصالة عدمِ المانع وثبوتِ المقتضى ـ بالفتح ـ.

ويردُ على ذلك: أنّ الوضوءَ قد فُرضَ له في الشريعةِ بقاءٌ واستمرارٌ، ولهذا عُبّرَ عن الحدثِ بأنّه ناقضٌ للوضوء، وقيلَ للمصلّي: أنّه على وضوءٍ. وليس ذلك إلّا لافتراضِه أمراً مستمرّاً، فيتعلّقُ الشكُّ ببقائِه وينطبقُ على الاستصحاب.

ونظراً إلى ظهور قولِه: «ولا ينقُض اليقينَ بالشكّ» في وحدةِ متعلّقِ اليقينِ والشكِّ، يتعيّنُ تنزيلُ الروايةِ على الاستصحاب.

الجهةُ الثالثةُ: بعد افتراضِ تكفُّلِ الروايةِ للاستصحاب، يقعُ الكلامُ في أنّه هل يُستفادُ منها جعلُ الاستصحابِ على وجهٍ كلّيٍّ كقاعدةٍ عامّةٍ، أو لا تدلُّ على أكثرَ من جريانِ الاستصحابِ في بابِ الوضوءِ عند الشكِّ في الحدث؟

قد يقالُ بعدم الدلالةِ على الاستصحاب كقاعدةٍ عامّةٍ؛ لأنّ اللامَ في قولِه «ولا ينقُض اليقينَ بالشكّ» كما يمكنُ أن يكونَ للجنسِ فتكونُ الجملةُ المذكورةُ مطلقةً، كذلك يُحتملُ أن يكونَ للعهدِ وللإشارةِ إلى اليقينِ المذكورِ في الجملةِ السابقةِ (فإنّه على يقينٍ من وضوئه) وهو اليقينُ بالوضوءِ، فلا يكونُ للجملةِ إطلاقٌ لغيرِ موردِ الشكِّ في انتقاضِ الوضوءِ، وإجمالُ اللامِ وتردُّدُه بين الجنسِ والعهدِ كافٍ في منع الإطلاق.

ويردُ على ذلك:

أوّلاً: إنّ قولَه «فإنّه على يقينٍ من وضوئه» مسوقٌ مساقَ التعليلِ للجزاءِ المحذوفِ ـ كما تقدّمَ ـ وظهورُ التعليلِ في كونِه تعليلاً بأمرٍ عرفيٍّ، وتحكيمُ مناسباتِ الحكمِ والموضوعِ المركوزةِ عليه، يقتضي حملَ اليقينِ والشكِّ على طبيعيِّ اليقينِ والشكِّ، لأنّ التعليلَ بكبرى الاستصحابِ عرفيٌّ ومطابقٌ للمناسباتِ العرفيّةِ، بخلافِ التعليلِ باستصحابٍ مجعولٍ في خصوصِ بابِ الوضوء.

وثانياً: إنّ اللامَ في قولِه «ولا ينقُض اليقينَ بالشكّ» لو سُلّمَ أنّها للعهدِ والإشارةِ إلى اليقينِ الواردِ في جملةِ «فإنّه على يقينٍ من وضوئه» فلا يقتضي ذلك اختصاصَ القولِ المذكورِ ببابِ الوضوءِ، لأنّ قيدَ «من وضوئه» ليس قيداً لليقين، حيث إنّ اليقينَ لا يتعدّى عادةً إلى متعلّقِه بـ «من»، وإنّما هو قيدٌ للظرف. ومحصّلُ العبارةِ: أنّه

من ناحيةِ الوضوءِ على يقين. وهذا يعني أنّ كلمةَ «اليقينِ» استُعملتْ في معناها الكلّيِّ، فإذا أُشير إليها لم يقتضِ ذلك الاختصاصَ ببابِ الوضوءِ، خلافاً لما إذا كان القيدُ راجعاً إلى نفس اليقينِ، وكان مفادُ الجملةِ المذكورةِ أنّه على يقينٍ بالوضوءِ؛ فإنّ الإشارةَ إلى هذا اليقينِ توجبُ الاختصاصَ.

وعلى هذا: فالاستدلالُ بالروايةِ تامٌّ، وهناك رواياتٌ عديدةٌ أخرى يُستدلُّ بها على الاستصحاب، ولا شكَّ في دلالةِ جملةٍ منها.

الشرح

كان كلامنا فيما سبق في الجهة الأولى من البحث في صحيحة زرارة، وقد تناولنا فقه الرواية بتحليل فقرة الاستدلال فيها عبر نقطتين تقدّم البحث فيهما، وحان وقت الحديث عن الجهة الثانية في الصحيحة.

صحيحة زرارة.. الجهة الثانية

إنّ الجهة الثانية من البحث في الصحيحة هي في دلالتها على الاستصحاب أو على قاعدة المقتضي والمانع، والسؤال: هل صحيحة زرارة ناظرة إلى القاعدة محلّ البحث، أم تدلّ على القاعدة الثانية؟

قد يُقال: بأنّ الصحيحة ناظرة إلى قاعدة المقتضي والمانع لا الاستصحاب، لأنّ مورد جريانه هو ما لو كان المتيقّن شيئاً فيه قابلية البقاء والاستمرار بنحو يحصل للمكلّف اليقينُ بالحدوثِ والشكُّ في البقاء، فإذا تيقّن بحدوثه وشكّ في بقائه أجرى استصحاب بقائه، وليس حال المتيقّن في الرواية كذلك، فإنّ الوضوء ليس قابلاً للبقاء والاستمرار، فهو عبارة عن أفعال مكوّنة من غسلتين ومسحتين، وبمجرّد الانتهاء منها ينتهي الوضوء ولا يبقى.

بعبارة ثانية: بين فقهائنا بحثٌ في معنى الوضوء، فما المراد به؟ أنفس الأفعال، أم الطهارة والحالة المعنوية التي تبيح للمكلّف عند حصولها الصلاة والطواف وسائر ما هو مشروط بالطهارة؟ لكلٍّ من القولين ذهب جماعة.

ولا يخفى أنّ القول بعدم قابليّة الوضوء للبقاء والاستمرار مبنيّ على تعريفه بسببه أي الأفعال الخارجيّة، فحيث إنّ سبب الوضوء ينتهي وغير قابل للاستمرار فلا معنى لاستصحاب بقاء الوضوء عند الشكّ فيه، فهو غير باقٍ أصلاً ليُشكّ في بقائه.

إن قلت: إنّ الشكّ إن لم يكن متعلّقاً بالوضوء في الصحيحة، فبم تعلّق إذاً؟

قلت: إنّه متعلّق بحدوث النوم الناقض للوضوء لا أنّه شكّ في بقاء الوضوء.

وبهذا تكون الصحيحة ناظرة إلى قاعدة المقتضي والمانع، باعتبار أنّ الوضوء مقتضٍ للطهارة، والشكّ متعلّق بحدوث النوم الناقض له، ومن الواضح أنّ ما تعلّق به اليقين شيء وما تعلّق به الشكّ شيءٌ آخر، وهو مورد جريان قاعدة المقتضي والمانع لا الاستصحاب؛ لعدم وحدة متعلّق اليقين والشكّ. فاليقين تعلّق بالمقتضي للطهارة أي الوضوء، والشكّ تعلّق بالمانع وهو النوم، وفي مثل هذه الحالة يحكم بجريان أصالة عدم المانع، ويثبت فيه المقتضي وتأثيره في وجود المقتضى.

هذا إشكال يُثار لصرف الصحيحة عن الاستصحاب إلى قاعدة المقتضي والمانع، وقد اتّضح أنّه مبنيّ على تفسير الوضوء بالأفعال والسبب الخارجي المحصّل له.

والجواب عن هذا الإشكال: إنّ الشارع المقدّس قد افترض أنّ الوضوء في الشريعة قابل للبقاء والاستمرار، ولذا ورد في نصوص الشارع بأنّ الحدث والنوم ـ مثلاً ـ ناقضان للوضوء، ولو لم تكن فيه قابلية الاستمرار والبقاء لما صحّ التعبير عنهما بأنّهما ناقضان له.

بعبارة أخرى: إنّنا لا نقبل تفسير الوضوء بالسبب والفعل الخارجي، وإنّما نقول إنّه الطهارة المترتّبة عليه والتي يستباح بها التكاليف المشروطة به، وواضح أنّ هذه الحالة المعنوية لا تزول عن المكلّف بمجرّد الانتهاء من الغسل والمسح، بل تبقى ما لم يرفعها رافع كالحدث والنوم، ومن ثمّ فبالإمكان من تيقّنها سابقاً والشكّ فيها لاحقاً، فيُستصحب بقاؤها.

أضف إليه: أنّ مورد قاعدة المقتضي والمانع هو ما لو كان متعلّق اليقين والشكّ متعدّداً، في حين إنّ الظاهر من قوله عليه السلام: «**ولا تنقض اليقين بالشكّ**» أنّ الشكّ يتعلّق بنفس ما تعلّق به اليقين، أي أنّ متعلّقهما واحد، وهو مورد جريان الاستصحاب لا قاعدة المقتضي والمانع. فالصحيحة تامّة ـ إذاً ـ من هذه الجهة أيضاً.

صحيحة زرارة.. الجهة الثالثة

ممّا يُثار على الاستدلال بهذه الصحيحة على الاستصحاب القول باختصاصها بباب الوضوء، وتوهّمُ ذلك ناشئ من ورود ذكر الوضوء على لسان السائل والمجيب، حيث جاء السؤال من زرارة بالنحو التالي: «الرجل ينام وهو على وضوء»، وكان جواب الإمام عليه السلام بعدم وجوب الإعادة معلّلاً بـ: «**فإنّه على يقين من وضوئه**».

والتساؤل المهمّ المطروح في البحث: هل يستفاد من هذه الصحيحة جعل الاستصحاب حجّة على وجه كلّي وبنحو يكون قاعدة عامّة تدخل في عملية الاستنباط في جميع أبواب الفقه، أم أنّ المستفاد منها حجّيته في باب الوضوء فقط؟

غير خافٍ أنّ القول باختصاص الصحيحة بباب الوضوء يصيّر الاستصحاب قاعدة فقهيّة مختصّة بباب الوضوء كبقيّة القواعد الفقهيّة التي

يختصّ كلّ منها ببابه، كقاعدة «**لا تعاد**» المختصّة بالصلاة. طبعاً، كلامنا إنّما هو وفق هذه الصحيحة فقط، وإلّا فيمكن القول بحجّية الاستصحاب كقاعدة عامّة حتّى لو انتهينا في هذا البحث باختصاص الصحيحة بباب الوضوء؛ لوجود أخبار صحيحة أخرى يمكننا من خلالها إثبات حجّيته بنحو كلّي.

وكيف كان، فكلامنا في هذه الجهة يقع في إثبات هذا الأمر أو نفيه.

فقد يُقال باختصاص الصحيحة بباب الوضوء وعدم دلالتها على حجّية الاستصحاب بنحو القاعدة العامّة، وذلك لأنّ اللام في قولهعليه السلام: «**ولا تنقض اليقين بالشكّ**» لا تخلو من أحد احتمالين:

الأوّل: أن تكون للجنس، بمعنى أنّ الإمامعليه السلام لم يكن نظره إلى مورد السؤال أي الوضوء فقط، وإنّما كان نظره إلى كلّ يقين يُشكّ فيه سواء كان في الوضوء أم الصلاة أم الصوم أم غيرها، وعلى ذلك تكون صحيحة زرارة دالّة على حجّية الاستصحاب بشكل مطلق، فيتمّ الاستدلال بها.

الثاني: أن تكون للعهد، بمعنى أنّ الإمامعليه السلام في قوله: «**ولا تنقض اليقين بالشكّ**» كان ناظراً إلى اليقين الذي ذكره في الجملة السابقة، أي قوله: «فإنّه كان على يقين من وضوئه»، ومن الواضح أنّ اليقين المذكور فيها هو اليقين المختصّ بالوضوء، فيكون المقصود في الجملة الثانية الواقعة بعدها مباشرةً هو المختصّ بالوضوء أيضاً، وعلى هذا الاحتمال لا يتمّ الاستدلال بالصحيحة على حجّية الاستصحاب بنحو كلّي، وإنّما على حجّيته في باب الوضوء فقط.

وحيث إنّ كلا الاحتمالين وارد ولا معيّن لأحدهما، فيسقط الاستدلال بها على حجّية الاستصحاب بنحو كلّي.

إن قلت: لِمَ أثّر الإجمال على نتيجة حمل اللام على الجنس، ولم يؤثّر على حملها على العهد؟

قلت: إنّ القول بجريان الاستصحاب عند الشكّ في الوضوء هو القدر المتيقّن في الصحيحة ولا كلام فيه، إنّما الكلام في دلالتها على الأكثر من ذلك وبنحو كلّي، وهو ما لا يمكن إثباته بالصحيحة بعد إجمال اللام فيها في فقرة «**ولا تنقض اليقين بالشكّ**» وتردّدها بين الجنس والعهد.

إلّا أنّ هذا الإشكال ـ اختصاص الصحيحة بباب الوضوء ـ غير تامّ لوجهين:

الوجه الأوّل: أنّنا ذكرنا سابقاً أنّ جملة «**فإنّه على يقين من وضوئه**» مسوقة مساق التعليل للجزاء المحذوف، والتعليل لابدّ أن يكون بأمر مرتكز وواضح لدى العرف والعقلاء وإلّا فَقَدَ قيمته، وكون التعليل كذلك يقتضي حمل اليقين فيها على طبيعيّ اليقين لا المختصّ بباب الوضوء، لأنّ حمل اليقين على الثاني يعني صيرورته يقيناً تعبّدياً لا لنكتة عقلائية مرتكزة في أذهانهم.

توضيحه: أنّ الشارع تارةً يكتفي بالقول «لا تأكل الرمّان» وأخرى يقول: «لا تأكل الرمّان لأنّه حامض»، ففي الحالة الأولى يجتنب المكلّف أكل الرمّان تعبّداً حتّى مع علمه بوجود فوائد جمّة فيه، وعدم علمه بعلّة التحريم لا يمنعه من وجوب اجتناب نهي الشارع، فالحكم حكم تعبّدي.

وأمّا في الحالة الثانية فإنّ الشارع قد ذكر في لسان دليله علّة التحريم وهي الحموضة، ويترتّب على ذلك أنّ الرمّان لو كان حلواً لجاز أكله، كما أنّ غير الرمّان يحرم لو كان حامضاً، وهذه الفائدة المترتّبة على ذكر التعليل إنّما تتأتّى إذا كان التعليل تعليلاً بأمر عامّ وواضحاً لدى العرف ومرتكزاً في

أذهانهم ليتسنّى لهم ترتيب الأثر عليه، وأمّا إذا كان التعليل بأمر مبهم وخاصّ ولم يكن مرتكزاً في أذهانهم فسيفقد قيمته ويكون ذكره لغواً. فلو فرضنا أنّ المقصود من الحموضة في الدليل ليست هي المركوزة لدى العقلاء وإنّما هي حموضة خاصّة في الرمّان، لما كان هناك فائدة من ذكرها ولكانت لغواً.

إذا اتّضحت هذه المقدّمة نأتي إلى تطبيقها على محلّ الكلام فنقول: إنّنا لو حملنا اليقين في قوله عليه السلام: «**فإنّه على يقين من وضوئه**» على اليقين بالوضوء فقط فستكون تعليلاً بأمر خاصّ غير واضح عند العقلاء؛ إذ يكون المعنى أنّ اليقين بالوضوء لا ينبغي نقضه بالشكّ، أمّا لماذا يكون حال اليقين بالوضوء كذلك فهو أمرٌ مبهم لدى العرف ويجب على المكلّف امتثال أمر الشارع تعبّداً، وهذا ما يُفقد التعليل قيمته كما أسلفنا، بخلاف ما لو حملناه على طبيعيّ اليقين، بمعنى أنّ كلّ يقين بشيء سابقاً ـ وضوءاً كان أو غيره ـ لا ينبغي نقضه بالشكّ، فإنّ هذا أمر مركوز لدى العرف.

ثمّ إنّنا بمناسبات الحكم والموضوع نقول: إنّ ذكر الوضوء في الصحيحة من باب المثال ليس إلّا، وإلّا فحالُ كلّ يقين لو شكّ فيه حالُ الوضوء بلا فرق. فلو فرض أنّ الإمام عليه السلام أجاب عن سؤال حول نجاسة ماء الكوز عند وقوع قطرة دم فيه، فهذا لا يعني أنّ للكوز موضوعيّة في سؤال السائل وجواب الإمام عليه السلام، بل هو مجرّد مثال فقط، والوضوء في الصحيحة من هذا القبيل.

إذاً، بقرينة مناسبات الحكم والموضوع وبضميمة أنّ التعليل لابدّ وأن يكون بأمر عرفيّ مركوز في الأذهان، نحمل اليقين والشكّ المذكورين في كبرى الصحيحة «**ولا تنقض اليقين بالشكّ**» على اليقين والشكّ المطلق،

وعليه فلا تكون الصحيحة مختصّة بباب الوضوء.

الوجه الثاني: ما أفاده صاحب الكفاية[1] من أنّ الإشكال ناشئ من تصوّر أنّ الجار والمجرور ـ أي «من وضوئه» ـ متعلّق باليقين وقيد له، فإنّه بناءً على ذلك تكون كلمة اليقين مستعملة في المعنى الخاصّ، أي اليقين بالوضوء، وتكون الصحيحة عندئذ مختصّة بباب الوضوء، في حين إنّ الصحيح أنّ الجار والمجرور في الجملة متعلّق بظرف مستتر غير مذكور في الكلام، ويكون المعنى أنّه من ناحية وضوئه على يقين، لا أنّ «**من وضوئه**» قيد اليقين.

والدليل على ذلك: أنّ اليقين لا يتعدّى عادةً بـ «من» وإنّما يتعدّى بالباء، فيُقال: تيقّنت بالله لا من الله، أو: زيد على يقين بالأمر لا من الأمر، فيظهر أنّ المتعدّي بـ«من» في «من وضوئه» ليس هو اليقين وإنّما هو الظرف المستتر، ويكون «اليقين» مستعملاً في معناه العامّ الكلّي الذي يشمل اليقين بالوضوء وغيره.

بعبارة ثانية: إنّنا لو سلّمنا بأنّ اللام في قوله: «**ولا تنقض اليقين بالشكّ**» عهدية وتشير إلى اليقين الوارد في الجملة التي قبلها، فمن يقول بأنّ اليقين المذكور في الجملة السابقة (**فإنّه على يقين من وضوئه**) هو اليقين الخاصّ، فإنّا نقول إنّ المقصود به اليقين الكلّي والعامّ، وقيد «من وضوئه» ليس راجعاً له وإنّما راجع إلى ظرف مستتر في الكلام، وإلّا لتعدّى بالباء ولكان الأنسب أن يُقال: «فإنّه على يقين بوضوئه».

وإذا كان اليقين في الجملة السابقة هو اليقين الكلّي، فيكون اليقين المذكور في كبرى الصحيحة هو الكلّي أيضاً حتّى مع الالتزام بأنّ اللام في

(١) انظر: **كفاية الأصول**: ص٣٩٠.

اليقين عهدية، وبذلك تكون الصحيحة دالّة على حجّية الاستصحاب على وجه كلّي.

والآن، وقد تجاوزنا جميع العقبات في الجهات الثلاث يتّضح تماميّة الاستدلال بصحيحة زرارة على حجّية الاستصحاب، وهناك روايات أخرى ادُّعي دلالتها عليه ولا شكّ في تماميّة جملة منها، وبهذا نختم الحديث عن المقام الأوّل من أبحاث الاستصحاب.

أضواء على النصّ

- قولهﰘ: «**والوضوء ليس له بقاء**». ولا يخفى أنّه مبنيّ على تفسير الوضوء بالغسلات والمسحات الخارجيّة، فإنّها تنتهي وليس لها قابلية البقاء.
- قولهﰘ: «**ويرد على ذلك**». أي: القول بأنّ الوضوء ليس له بقاء.
- قولهﰘ: «**ولهذا عبّر عن الحدث**». في الروايات الشريفة.
- قولهﰘ: «**كاف في منع الإطلاق**». والنتيجة هي القول بدلالة الصحيحة على الحجّية في باب الوضوء خاصّة.
- قولهﰘ: «**للجزاء المحذوف كما تقدّم**». في الاحتمال الأوّل من احتمالات تصوير الجزاء في الجملة الشرطيّة.
- قولهﰘ: «**يقتضي حمل اليقين**». قوله «يقتضي» خبر لقوله «وظهور التعليل».
- قولهﰘ: «**اختصاص القول المذكور**». أي قولهﰳ: «**ولا تنقض اليقين بالشكّ**».
- قولهﰘ: «**وهذا يعني أنّ كلمة اليقين**». في جملة «**فإنّه على يقين من وضوئه**».
- قولهﰘ: «**فإذا أُشير إليها**». أي: إلى كلمة اليقين، والمقصود هنا في الجملة الثانية أي: «**ولا تنقض اليقين بالشكّ**».

٢. أركان الاستصحاب

وبعدَ الفراغِ عن ثبوتِ الاستصحابِ شرعاً يقعُ الكلامُ في تحديدِ أركانِه على ضوءِ دليلِه. والمستفادُ من دليلِ الاستصحابِ المتقدّمِ تقوُّمُه بأربعةِ أركانٍ:

الأوّلُ: اليقينُ بالحدوث.

والثاني: الشكُّ في البقاء.

والثالثُ: وحدةُ القضيّةِ المتيقّنةِ والمشكوكة.

والرابعُ: كونُ الحالةِ السابقةِ في مرحلةِ البقاءِ ذاتَ أثرٍ مصحّحٍ للتعبُّدِ ببقائِها.

ولنُأخذْ هذه الأركانَ تباعاً:

أمّا الركنُ الأوّلُ فهو مأخوذٌ في لسانِ الدليلِ في قولِه «ولا ينقُض اليقينَ بالشكِّ»، وظاهرُ ذلك كونُ اليقينِ بالحالةِ السابقةِ دخيلاً في موضوعِ الاستصحابِ. فمجرّدُ حدوثِ الشيءِ لا يكفي لجريانِ استصحابِه ما لم يكنْ هذا الحدوثُ متيقَّناً، ومجرَّدُ الشكِّ في وجودِ شيءٍ لا يكفي لاستصحابِه ما لم يكنْ ثبوتُه في السابق معلوماً.

وعلى هذا ترتّبَ بحثٌ، وهو: أنّ الحالةَ السابقةَ قد تثبتُ بالأمارةِ لا باليقينِ. فإذا كان الاستصحابُ حكماً مترتِّباً على اليقينِ، فكيف يجري إذا شُكَّ في بقاءِ شيءٍ لم يكنْ حدوثُه متيقّناً بل ثابتاً

بالأمارة؟

وقد حاولَ المحقِّقُ النائيني رحمه الله أن يُخرّجَ ذلك على أساسِ قيامِ الأماراتِ مقامَ القطعِ الموضوعيِّ. فاليقينُ هنا جزءُ الموضوعِ للاستصحابِ، فهو قطعٌ موضوعيٌّ وتقومُ مقامَه الأمارةُ.

وهناك من أنكرَ ركنيّةَ اليقينِ بالحدوثِ واستظهرَ أنّه مأخوذٌ في لسانِ الدليلِ بما هو معرّفٌ ومشيرٌ إلى الحدوث. فالاستصحابُ مترتّبٌ على الحدوثِ لا على اليقينِ به، والأمارةُ تثبتُ الحدوثَ. فتنقّحَ بذلك موضوعُ الاستصحاب.

وأمّا الركنُ الثاني ـ وهو الشكُّ ـ فمأخوذٌ أيضاً في لسان الدليل، والمرادُ به: مطلقُ عدم العلم، فيشملُ حالةَ الظنِّ أيضاً؛ بقرينةِ قولِه «ولكنْ انقُضْه بيقينٍ آخر»، فإنّ ظاهرَه حصرُ ما يُسمحُ بأنْ يُنقضَ به اليقينُ باليقين.

والشكُّ تارةً يكونُ موجوداً وجوداً فعليّاً، كما في الشاكِّ الملتفتِ إلى شكِّه، وأخرى يكونُ موجوداً وجوداً تقديرياً كما في الغافلِ الذي لو التفتَ إلى الواقعةِ لشكَّ فيها، ولكنّه غيرُ شاكٍّ فعلاً؛ لغفلتِه.

ومن هنا وقع البحثُ في أنّ الشكَّ المأخوذَ في موضوعِ دليلِ الاستصحابِ هل يشملُ القسمينِ معاً أو يختصُّ بالقسمِ الأوّلِ؟

فإذا كان المكلَّفُ على يقينٍ من الحدثِ ثم شكَّ في بقائه وقامَ وصلَّى ملتفتاً إلى شكِّه، فلا ريبَ في أنّ استصحابَ الحدثِ يجري في

حقِّه وهو يُصلّي، وبذلك تكونُ الصلاةُ من حينِ وقوعِها محكومةً بالبطلان، وفي مثل هذهِ الحالةِ لا يمكنُ للمكلّفِ إذا فرغَ من صلاتِه هذه أن يتمسّكَ لصحّتِها بقاعدةِ الفراغ؛ لأنّها إنّما تجري في صلاةٍ لم يثبُت الحكمُ ببطلانها حين إيقاعِها.

وأمّا إذا كان المكلّفُ على يقينٍ من الحدثِ، ثم غفلَ وذهلَ عن حالِه وقامَ وصلَّى ذاهلاً، وبعد الصلاةِ التفتَ وشكَّ في أنّه هل كان لا يزالُ محدِثاً حين صلَّى أو لا؟ فقد يقالُ: بأنّ استصحابَ الحدثِ لم يكنْ جارياً حين الصلاةِ، لأنّ الشكَّ لم يكن فعلياً، بل تقديريّاً، فالصلاةُ لم تقترنْ بقاعدةٍ شرعيةٍ تحكمُ ببطلانِها، فبإمكان المكلّفِ حينئذٍ أن يرجعَ عند التفاتِه بعد الفراغ من الصلاةِ إلى قاعدةِ الفراغِ فيحكمَ بصحّةِ الصلاة.

فإن قيلَ: هبْ أنّ الاستصحابَ لم يكنْ جارياً حين الصلاةِ، ولكنْ لما ذا لا يجري الآنَ مع أنّ الشكَّ فعليٌّ، وباستصحابِ الحدثِ فعلاً يثبتُ أنّ صلاتَه التي فرغَ منها باطلة؟

قلنا: إنّ هذا الاستصحابَ ظرفُ جريانِه هو نفسُ ظرفِ جريانِ قاعدةِ الفراغ، وكلّما اتّحدَ ظرفُ جريانِ الاستصحابِ والقاعدةِ تقدّمتْ قاعدةُ الفراغ، خلافاً لما إذا كان ظرفُ جريانِ الاستصحابِ أثناءَ الصلاةِ، فإنّه حينئذٍ لا يدعُ مجالاً لرجوع المكلّفِ بعدَ الفراغِ من صلاتِه إلى قاعدةِ الفراغِ، لأنّ موضوعَها

صلاةٌ لم يُحكمْ ببُطلانها في ظرف الإتيانِ بها.

ولكنَّ الصحيحَ: أنّ قاعدةَ الفراغِ لا تجري بالنسبة إلى الصلاةِ المفروضةِ في هذا المثالِ على أيِّ حالٍ، حتّى لو لم يجرِ استصحابُ الحدثِ في أثنائها، وذلك لأنّ قاعدةَ الفراغِ لا تجري عند إحرازِ وقوعِ الفعلِ المشكوكِ الصحّةِ مع الغفلةِ، ففي المثالِ المذكورِ لا يمكنُ تصحيحُ الصلاةِ بحالٍ.

الشرح

انتهينا في البحث السابق عن المقام الأوّل من بحوث الاستصحاب وهو إثبات حجّيته بالأخبار، ويقع الكلام الآن في أركان الاستصحاب وهو ثاني البحوث فيه.

أركان الاستصحاب

في ضوء ما توصّلنا إليه من إثبات حجّية الاستصحاب بصحيحة زرارة نحاول استعراض الأركان التي يتقوّم بها الاستصحاب من خلال الاعتماد على دليله المذكور، فإنّ الأركان تختلف باختلاف الدليل المعتمد عليه في إثبات حجّيته، فإن كان عقليّاً بالاعتماد على الظنّ تكون الأركان بنحو، وإن كان السيرة العقلائية فتكون بنحو آخر، وفي ضوء الأخبار تكون بنحو ثالث.

وما دمنا قد انتهينا إلى تماميّة ثالث الأدلّة، فنقتصر في تحديد أركان الاستصحاب في ضوء الصحيحة المشار إليها، وهي أربعة أركان:

الأوّل: اليقين بالحدوث.

الثاني: الشكّ بالبقاء.

الثالث: وحدة القضية المتيقّنة والمشكوكة.

الرابع: كون الحالة السابقة في مرحلة البقاء ذات أثر مصحّح للتعبّد بها. وأمّا إذا لم يترتّب أثر على استصحاب بقاء الحالة السابقة فلا يجري عندئذ، كما لو كان المكلّف على يقين من وجود نجمة في السماء سابقاً والآن يشكّ في بقائها، فإجراء استصحاب بقائها لا يترتّب عليه أثر شرعيّ يصحّح التعبّد به، وعليه فلا يجري الاستصحاب في مثل هذه الحالة.

الركن الأوّل

يمكن اقتناص هذا الركن واستفادته من صحيحة زرارة عند النظر إلى قوله عليه السلام: «**ولا تنقض اليقين بالشكّ**»، فإنّ ظاهر هذه الجملة أنّ اليقين بالحالة السابقة دخيل في موضوع الاستصحاب وجريانه، إذ افترضت أنّ المكلّف إذا حصل له يقين بشيء ثمّ شكّ في بقائه فلا ينبغي عليه نقضه بالشكّ، وهذا يعني أنّ حدوث الشيء وحده لا يكفي لإجراء استصحاب بقائه ما لم يحصل للمكلّف يقين بحدوثه، كما أنّ مجرّد الشكّ في وجود الشيء لا يكفي لاستصحابه أيضاً ما لم يسبقه يقين بحدوث الحالة السابقة.

وعلى هذا الأساس انفتح باب بحث جديد لدى الأصوليّين مفاده: أنّ الحالة السابقة إذا ثبتت بظنّ معتبر ـ أي أمارة ـ كخبر الثقة ثمّ شكّ في بقائها، فهل يمكن إجراء استصحاب بقائها، أم لا؟

وبعبارة أوضح: ذكرنا أنّ اليقين بالحدوث ركن مستفاد من دليل الاستصحاب، وهذا يعني أنّ إجراء الاستصحاب متوقّف على ثبوت الحالة السابقه يقيناً ثمّ يحصل الشكّ فيها بقاءً، ولكن قد تثبت الحالة السابقة في بعض الأحيان بأمارة، والأمارة ـ كما هو واضح ـ ظنّ معتبر شرعاً ولا تفيد اليقين، فهل يمكن القول بجريان استصحاب بقاء مثل هذه الحالة السابقة الثابتة بالأمارة فيما لو شكّ في بقائها، أم لا؟

وإجابةً نقول: لا شكّ في أنّ الأصوليّين ذهبوا إلى القول بجريان استصحاب بقاء الحالة السابقة الثابتة بالأمارة، فلو ثبتت نجاسة إناء للمكلّف بإخبار ثقة، ثمّ شكّ في بقاء تلك النجاسة فبإمكانه استصحاب بقائها، ولكن القول بجريان الاستصحاب لا ينسجم مع القول بركنيّة اليقين بالحدوث، لأنّ الأمارة لا تفيد ذلك بل أقصى ما تفيده هو الظنّ

بالحدوث، ولذا احتاج القول بجريان استصحاب الحالة السابقة الثابتة بالأمارة إلى تخريج فنّي أصوليّ.

وفي هذا الصدد طرحت محاولتان لتخريج ذلك وبيان وجهه:

الأولى: ما أفاده المحقّق النائيني(١) من القول بقيام الأمارة مقام القطع الموضوعي، فإنّ اليقين بالحدوث قد أُخذ في الصحيحة ـ كما ذكرنا ـ بنحو يكون جزء الموضوع لجريان الاستصحاب، وهذا يعني أنّ له مدخلية في إجرائه، فإنّه ما لم يثبت اليقين بالحدوث ـ وبقيّة الأركان ـ لا يبقى هناك موضوع لإجرائه، واليقين الذي هذا حاله هو المعبّر عنه باليقين الموضوعي، والأمارة ـ كما يدّعي الميرزا ـ تقوم مقامه، ويثبت الركن الأوّل، فإنّ الحالة السابقة وإن لم يحصل للمكلّف اليقين الوجداني بثبوتها إلّا أنّها حاصله بما يقوم مقامه وما هو بمنزلته وهو الأمارة.

توضيح: إنّ الفرق بين القطع الطريقيّ والموضوعيّ يتّضح من خلال المثال التالي: تارةً يقول الشارع: «الخمر حرام»، وأُخرى يقول: «مقطوع الخمرية حرام»، ففي المثال الأوّل يكون الحرام هو ذات الخمر، فلو حصل للمكلّف قطع بأنّ هذا السائل خمر فسيقطع بحرمته، وهذا القطع طريق وكاشف عن الحرمة، وأمّا في المثال الثاني فالمحرم شرعاً ليس هو ذات الخمر بل الخمر المقطوع، فالقطع مأخوذ في موضوع الحرمة، ولذا يسمّى بالقطع الموضوعي، وقد تقدّم ذلك في مباحث القطع، فراجع.

ولا إشكال بين الأصوليّين في قيام الأمارة مقام القطع الطريقي، فكما أنّ القطع طريق لاكتشاف الواقع وتنجيزه فكذلك الأمارة، وليس حال قيامها مقام القطع الموضوعي كذلك، فقد وقع الاختلاف بينهم في ذلك،

(١) انظر: فوائد الأصول: ج٤، ص٤٠٩.

فمنهم من قال بقيام الأمارة مقامه كما هو رأي الميرزا، ومنهم من أنكر ذلك، ومن بين المنكرين المصنّف كما تقدّم في بحث «وفاء الدليل بدور القطع الموضوعي» في أوائل بحث الأدلّة المحرزة.

وبهذا يظهر أنّ صحّة هذه المحاولة لتخريج استصحاب بقاء الحالة السابقة الثابتة بالأمارة متوقّفة على صحّة دعوى قيامها مقام القطع الموضوعي، فمن قبل ذلك ارتضى هذه المحاولة وإلّا لم يرتضها. فالمحاولة مبنائية إذاً.

الثانية: ما ذكره بعض الأصوليّين من أنّ الركن الأوّل ليس هو اليقين بالحدوث وإنّما هو نفس الحدوثِ واليقينُ طريق إليه؛ بدعوى أنّ الظاهر من قوله: «**لا تنقض اليقين بالشكّ**» هو أخذ اليقين كمثال ومصداق أبرز مشير إلى الحدوث لا أنّ له موضوعيّة في جريان الاستصحاب، فالاستصحاب إذاً متقوّم بثبوت الحالة السابقة، وهي كما تثبت باليقين تثبت بالأمارة المعتبرة شرعاً.

ولا يخفى أنّ اليقين المأخوذ في دليل الاستصحاب أي الصحيحة ـ بناءً على هذه المحاولة ـ هو اليقين والقطع الطريقيّ، أي أنّه طريق لإثبات الحدوث لا أكثر، فلو قامت أمارة على ثبوت الحالة السابقة فيجري استصحاب بقائها عند الشكّ فيها، لأنّ المفروض أنّه متقوّم بثبوت الحالة السابقة وهي ثابتة بالأمارة، ولا إشكال في قيامها مقام القطع الطريقيّ، وبعد قيامها مقامه يتنقّح موضوع الاستصحاب وإثبات الحدوث.

وهذه المحاولة ـ كما هو واضح ـ متوقّفة على أن يكون ذكر اليقين في الصحيحة من باب المثال وليس له موضوعيّة، مع أنّ ظاهر ذكر كلّ أمر في الدليل الشرعي أن يكون له الموضوعيّة ما لم تقم قرينة من قبيل مناسبات

الحكم والموضوع وما شابه على أنّ المذكور مجرّد مثال، وهنا يبرز دور الفقيه ليرى أنّ ذكر اليقين في أدلّة الاستصحاب ـ وهكذا ذكر بقيّة العناوين في الأدلّة الشرعيّة ـ هل هو من باب المثال وأحد الطرق لإثبات الحدوث ليقال بجريان الاستصحاب عند ثبوت الحالة السابقة بالأمارة، أو أنّ لذكره موضوعيّة ومن ثمّ ما لم يحصل المكلّف على اليقين بثبوت الحالة السابقة لا يمكن إجراء استصحاب بقائها، إلّا أن يقال بقيامها مقام القطع الموضوعي كما ذكره الميرزا النائيني.

الركن الثاني

وهو الشكّ في البقاء، فهو الآخر يظهر من دليل الاستصحاب المتقدّم، حيث قال: «**ولا تنقض اليقين بالشكّ**»، والحديث في هذا الركن يتمّ من خلال نقاط ثلاث:

النقطة الأولى: تقدّمت الإشارة إلى أنّ السيّد الشهيد لا يشترط في جريان الاستصحاب صدق الشكّ في البقاء دائماً، بل يتقوّم الاستصحاب بوجود اليقين بالحالة السابقة والشكّ فيها وإن لم يصدق عليه الشكّ في البقاء، وقد ذكرنا ذلك ومثّلنا له عند التمييز بين الاستصحاب وقاعدة اليقين، فراجع.

النقطة الثانية: إنّ المقصود بالشكّ في هذا الركن مطلق عدم العلم والذي يشمل الظنّ أيضاً، لا الشكّ المنطقي الذي يتساوى فيه احتمال الوقوع والعدم[1].

والدليل عليه: ما ورد في ذيل الصحيحة: «**ولكن انقضه بيقين آخر**»،

(١) المنطق للمظفّر: ص١٨.

فإنّ ظاهره أنّ نقض اليقين السابق منحصر بما لو حصل للمكلّف يقين آخر على خلاف يقينه السابق، وهذا يعني أنّ ما قام على الخلاف ولم يصل إلى درجة اليقين فلا يكون ناقضاً سواء كان وهماً أو شكّاً أو ظنّاً، ولكن يشترط في الأخير أن لا يكون ظنّاً معتبراً شرعاً كخبر الثقة، فقد تقدّم في الركن السابق أنّ الحالة السابقة يكفي لجريان استصحاب بقائها عند الشكّ فيها ثبوتها بالأمارة المعتبرة شرعاً، وهنا نقول: إنّ نقض اليقين السابق كما يحصل باليقين يحصل بقيام الأمارة على الخلاف لأنّها تقوم مقامه في ذلك.

فبان ـ إذاً ـ أنّ المراد بالشكّ في هذا الركن هو مطلق عدم العلم الشامل للشكّ والوهم والظنّ غير المعتبر.

النقطة الثالثة: إنّ الشكّ في الحالة السابقة يكون على نحوين:

١ ـ أن يكون شكّاً فعليّاً، بمعنى أنّ الشكّ موجود فعلاً كما لو علم بالحدث سابقاً ثمّ شكّ في ارتفاعه وكان ملتفتاً إلى شكّه، فيستصحب بقاءه، والشكّ هنا فعليّ لأنّ الشاكّ ملتفت إلى شكّه.

٢ ـ أن يكون شكّاً تقديريّاً، كما لو كان المكلّف عالماً بالحدث ثمّ غفل عنه بنحو لو كان قد التفت إليه لكان شاكّاً في بقائه، فالشكّ هنا غير موجود فعلاً لغفلته ولكنّه لو قدّر له والتفت إلى الواقعة لشكّ فيها، فالشكّ تقديري إذاً لأنّه غير ملتفت إليه فعلاً.

وقد وقع البحث بين الأصوليّين في أنّ الشكّ المأخوذ في لسان دليل الاستصحاب والذي يعتبر ركناً ثانياً له، أيشمل كلا قسمي الشكّ، أم يختصّ بما لو كان الشكّ فعليّاً؟

وثمرة هذا الخلاف تظهر فيما لو تيقّن المكلّف بالحدث ثمّ شكّ في بقائه وقام وصلّى، أ تكون صلاته صحيحة أم لا؟

والجواب: إنّ صحّة صلاته وعدمها مرتبط بتحديد طبيعة الشكّ وأنّه شكّ فعليّ أم تقديريّ، فهاهنا صورتان:

الأولى: أن يكون المكلّف صلّى وهو ملتفت إلى شكّه، أي كان شكّه في ارتفاع الحدث فعليّاً، ففي مثل هذه الحالة لا ريب في بطلان الصلاة، لأنّ استصحاب بقاء الحدث جارٍ في حقّه وهو يصلّي، إذ المفروض أنّه على يقين سابق بالحدث وشاكّ فعلاً في ارتفاعه وقام وصلّى وهو ملتفت إلى ذلك، فيكون استصحاب الحدث جارياً أثناء الصلاة فيثبت وقوعها بالحدث فتكون باطلة، ولا يمكن للمكلّف تصحيح الصلاة بعد الانتهاء منها بقاعدة الفراغ؛ لأنّها لا تجري لإثبات صحّة صلاة حكم ببطلانها حين إيقاعها، والصلاة في هذه الصورة كذلك؛ لأنّ المكلّف أتى بها وهو يعلم بجريان استصحاب الحدث فيها، وبعبارة ثانية: إنّ المكلّف عند استصحاب بقاء الحدث يحكم ببطلان الصلاة جزماً ولا يبقى عنده احتمال لصحّة الصلاة ليقال بجريان قاعدة الفراغ بعد الانتهاء منها.

الثانية: أن لا يكون المكلّف عند أدائه الصلاة ملتفتاً إلى شكّه وكان شكّه تقديرياً، كما لو كان المكلّف على يقين بالحدث ثمّ غفل وذهل عن ذلك وقام وصلّى، وبعد صلاته التفت إلى شكّه وأنّه حين الصلاة هل كان لا يزال محدثاً أم أنّه صلّى بعد ارتفاع الحدث؟ ففي مثل هذه الحالة قد يقال بأنّ صلاته صحيحة بقاعدة الفراغ؛ لأنّ الصلاة حين أدائها لم تكن محكومة بالبطلان ولم تقترن بقاعدة توجب ذلك، إذ المفروض أنّه غير ملتفت إلى شكّه أثناء الصلاة، فلا يكون استصحاب بقاء الحدث جارياً في أثنائها، وبعد عدم اقترانها بقاعدة توجب بطلانها لا مانع من الحكم بصحّتها بقاعدة الفراغ، فإنّ موردها هو الصلاة التي لم يثبت الحكم ببطلانها حين

إيقاعها وهي كذلك في المقام.

لا يقال: هب أنّ الاستصحاب لم يكن جارياً حين الصلاة لعدم التفات المكلّف الغافل إلى شكّه، ولكن لِمَ لا يُقال بإجراء استصحاب بقاء الحدث بعد الصلاة، فإنّ المكلّف على يقين سابق بالحدث قبل الصلاة، والآن ـ بعد فراغه منها ـ يشكّ فعلاً لا تقديراً في ارتفاع الحدث، فيستصحب بقاءه ويثبت أنّ الصلاة وقعت مع الحدث فتكون باطلة؟

لأنّه يقال: إنّ ظرف «بعد الصلاة» هو ظرف لجريان قاعدة الفراغ كما هو ظرف لجريان الاستصحاب، وكلّما اتّحد ظرف جريانهما قدّمت قاعدة الفراغ عليه، وأمّا سببه فهو موكول لدراسات أعلى ونأخذه هنا بنحو الأصل الموضوعي.

بعبارة أخرى: إنّ استصحاب بقاء الحدث بعد الصلاة وإن كان جارياً لفعليّة الشكّ بعد الالتفات إلّا أنّه محكوم لقاعدة أقوى وهي قاعدة الفراغ الموجبة للحكم بصحّة الصلاة، وبعد الحكم بصحّتها لا يمكن القول ببطلانها بالاستصحاب، بخلاف الصورة الأولى؛ لأنّ المكلّف هناك دخل إلى الصلاة واستصحاب بقاء الحدث جارياً في حقّه فيحكم ببطلان الصلاة، ولا يمكن تصحيحها بعد الفراغ بالقاعدة، لأنّ موضوعها هو الصلاة التي لم يحكم ببطلانها في ظرف الإتيان بها.

نعم، لا يجوز للمكلّف الدخول في صلاة أخرى إلّا بوضوء جديد؛ لأنّ قاعدة الفراغ إنّما صحّحت الصلاة السابقة، وأمّا الصلاة الجديدة فلابدّ لها من يقين بالطهارة وهو غير موجود؛ لأنّ جريان استصحاب بقاء الحدث يكون جارياً بلا أن تعارضه قاعدة الفراغ.

إن قلت: إنّ المكلّف على كلّ حالٍ إمّا أن يكون متطهّراً فيحكم بصحّة

الصلاة السابقة وصحّة اللاحقة لو أراد الإتيان بها بلا وضوء جديد، أو يكون محدثاً فتكون صلاته السابقة باطلة واللاحقة كذلك إن لم يتطهّر لها، فكيف حُكم بصحّة السابقة ووجوب التطهّر للاحقة، وهل هذا إلّا تفكيك في الأحكام؟

قلت: إنّ التفكيك في الأحكام الظاهرية لا بأس به بل هو واقع في موارد متعدّدة في الشريعة، فقد أفتى الفقهاء في رسائلهم العمليّة أنّ المكلّف لو كان مجنباً وصلّى الظهر غافلاً ثمّ شكّ في أنّه اغتسل قبل الصلاة أم لا، أفتوا بصحّة صلاة الظهر ووجوب الغُسل لصلاة العصر، أو كما لو أقرّ على نفسه مرّة واحدة بسرقة مئة دينار من زيد فيؤخذ منه المئة ولا تقطع يده لأنّ القطع مشروط بشهادة شاهدين عدلين أو الإقرار مرّتين، فالتفكيك في الأحكام الظاهرية ـ إذاً ـ أمر ليس بعزيز.

والمقام من هذا القبيل فيحكم بصحّة صلاته السابقة لأجل قاعدة الفراغ، وضرورة التطهّر للصلاة اللاحقة لأجل جريان استصحاب بقاء الحدث بعد التفاته إلى شكّه، وهذا يمنعه عن الدخول في صلاة جديدة ما لم يحرز الطهارة.

فتحصّل: أنّ الاستصحاب يجري فيما لو كان الشكّ فعليّاً لا تقديريّاً، ويكون قوله عليه السلام: «**لا تنقض اليقين بالشكّ**» ناظراً إلى الشكّ الفعلي.

تعليق السيّد الشهيد

هذا، ولكن المصنّف قدس سره يقول ببطلان الصلاة في المثال حتّى في الصورة الثانية التي يكون الشكّ فيها تقديريّاً؛ ذلك أنّ المقام ليس مورداً لجريان قاعدة الفراغ، فإنّها لا تجري في فعل أحرز المكلّف وقوعه مع الغفلة.

توضيحه: أنّ هناك خلافاً بين الأصوليّين في تحديد موضوع جريان

قاعدة الفراغ، فذهب فريق إلى القول بجريانها عند الشكّ في صحّة العمل بعد الفراغ منه مطلقاً سواء أحرز المكلّف أنّه كان غافلاً حين العمل أو لم يحرز ذلك.

وذهب فريق آخر ـ ومنهم المصنّف‌ـ إلى جريان القاعدة عند عدم إحراز كون العمل واقعاً مع الغفلة، مستدلّين بنفس روايات القاعدة، حيث علّل إجراء القاعدة في بعضها وعدم إعادة العمل بعد الفراغ منه بأنّ المكلّف حين العمل أذكر منه بعده[1]، أي أنّه يذكر خصوصيّات العمل المؤدّى حين أدائه أكثر من ذكره لها بعد الفراغ منه، وواضح أنّ هذا التعليل لا يجري فيما إذا أحرز المكلّف أنّه حين أداء العمل كان غافلاً عن خصوصيّاته، ومن ثمّ فقاعدة الفراغ لا تجري في مثل هذه الحالة.

والمصنّف‌ حيث يختار الاتّجاه الثاني يحكم ببطلان الصلاة في الصورة الثانية أيضاً، لأنّ المكلّف بعد الصلاة يحرز أنّه أتى بها في حال غفلته عن شكّه في ارتفاع الحدث المتيقّن سابقاً.

فظهر أنّ ما ذكره الأصوليّون من ثمرة بين الشكّ الفعلي والتقديري غير تامّ، وأنّ استصحاب الحدث في المثال يجري سواء كان الشكّ فعليّاً أو تقديريّاً ويحكم ببطلان الصلاة.

أضواء على النصّ

• قوله‌: «**على ضوء دليله**». أي: صحيحة زرارة.

• قوله‌: «**وظاهر ذلك**». أي: جملة «**ولا ينقض اليقين بالشكّ**»، وبحسب

---

(١) من قبيل ما ورد عن بكير بن أعين، قال: قلت له: الرجل يشكّ بعدما يتوضّأ؟ قال‌: «**هو حين يتوضّأ أذكر منه حين يشكّ**». انظر: **تهذيب الأحكام**: ج١ ص١٠١، ح٢٦٥؛ **وسائل الشيعة**: ج١، ص٤٧١، أبواب الوضوء، ب٤٢، ح٧.

الظاهر فإنّ هناك قاعدة عامّة تفيد بأنّ كلّ عنوان يؤخذ في الدليل تكون له الموضوعيّة ما لم تقم قرينة على خلافه.

- قوله: «**وقد حاول المحقّق النائيني أن يخرّج ذلك**». أي: جريان استصحاب بقاء شيء ثبت حدوثه بالأمارة.
- قوله: «**واستظهر أنّه**». أي: اليقين.
- قوله: «**وأمّا الركن الثاني وهو الشكّ**». لم يعبّر بالشكّ في البقاء باعتبار أنّه يرى جريان الاستصحاب عند اليقين بالحالة السابقة والشكّ فيها حتّى لو لم يصدق عليه الشكّ في البقاء، كما أوضحناه عند التمييز بين الاستصحاب وقاعدة اليقين.
- قوله: «**فيشمل حالة الظنّ**». المقصود به الظنّ غير المعتبر.
- قوله: «**فقد يقال: بأنّ استصحاب الحدث**». عبّر بـ «قد يقال» لأنّه سيأتي منه عدم قبول إجراء قاعدة الفراغ والقول بجريان استصحاب بقاء الحدث في هذا الفرض أيضاً.
- قوله: «**لماذا لا يجري الآن**». أي: بعد الصلاة.
- قوله: «**في المثال على أيّ حال**». أي: سواء جرى استصحاب بقاء الحدث أو لم يجرِ.

أمّا الركنُ الثالثُ ـ وهو وحدةُ القضيّةِ المتيقّنةِ والمشكوكةِ ـ فيستفادُ من ظهورِ الدليلِ في أنّ الشكَّ الذي يمثّلُ الركنَ الثاني يتعلّقُ بعينِ ما تعلَّق به اليقينُ الذي يمثّلُ الركنَ الأوّلَ؛ إذ لو تغايرَ متعلّقُ الشكِّ مع متعلّقِ اليقينِ، فلن يكونَ العملُ بالشكِّ نقضاً لليقين، وإنّما يكونُ نقضاً له في حالةِ وحدةِ المتعلّقِ لهما معاً. والمقصودُ بالوحدةِ الوحدةُ الذاتيّةُ لا الزمانيّةُ، فلا ينافيها أن يكونَ اليقينُ متعلّقاً بحدوثِ الشيءِ، والشكُّ ببقائِه، فإنّ النقضَ يصدقُ مع الوحدةِ الذاتيّة وتجريدِ كلٍّ من اليقينِ والشكِّ عن خصوصيةِ الزمان كما تقدّمَ.

وقد ترتّبَ على هذا الركنِ عدّةُ أمور؛ نذكرُ منها:

ما قد لوحظَ من أنّ هذا الركنَ يمكنُ تواجدُه في الشبهات الموضوعيةِ بأن تشكَّ في بقاءِ نفسِ ما كنتَ على يقينٍ منه، ولكن من الصعبِ الالتزامُ بوجودِه في الشبهاتِ الحكميّةِ، وذلك لأنّ الحكمَ المجعولَ تابعٌ في وجودِه لوجودِ القيودِ المأخوذةِ في موضوعِه عندَ جعلِه، فإذا كانتْ هذه القيودُ كلُّها متوفّرةً ومحرزةً فلا يمكنُ الشكُّ في وجودِ الحكمِ المجعولِ، وما دامتْ باقيةً ومعلومةً فلا يمكنُ الشكُّ في بقاءِ الحكم المجعولِ، وإنّما يُتصوّرُ الشكُّ في بقائِه بعد اليقينِ بحدوثِه إذا أحرزَ المكلّفُ في البدايةِ أنّ القيودَ كلَّها موجودةٌ ثم اختلَّتْ خصوصيّةٌ من الخصوصيّات في الأثناء، واحتملَ

المكلّفُ أن تكونَ هذه الخصوصيّةُ من تلكَ القيود، فإنّه سوف يشكُّ حينئذٍ في بقاءِ الحكم المجعولِ؛ لاحتمالِ انتفاءِ قيدِه.

ومثالُ ذلك: أن يكونَ الماءُ متغيّراً بالنجاسةِ فيعلمُ بنجاستِه ثمّ يزولُ التغيُّرُ الفعليُّ فيشكُّ في بقاءِ النجاسةِ؛ لاحتمالِ أنّ فعليّةَ التغيّرِ قيدٌ في النجاسةِ المجعولةِ شرعاً، وفي هذه الحالةِ لو لاحظَ المكلّفُ بدقّةٍ قضيّتَه المتيقّنةَ وقضيّتَه المشكوكةَ، لرآهما مختلفتَين، لأنّ القضيّةَ المتيقّنةَ هي نجاسةُ الماء المتّصفِ بالتغيّرِ الفعليِّ، والقضيّةَ المشكوكةَ هي نجاسةُ الماءِ الذي زالَ عنه التغيّرُ الفعليُّ، فكيف يجري الاستصحابُ؟

وقد ذكرَ المحقّقونَ: أنّ الوحدةَ المعتبرةَ بين المتيقّنِ والمشكوكِ ليستْ وحدةً حقيقيّةً مبنيّةً على الدقّة والاستيعابِ بل وحدةٌ عرفيةٌ على نحوٍ لو كانَ المشكوكُ ثابتاً في الواقعِ لاعتَبرَ العرفُ هذا الثبوتَ بقاءً لما سبقَ، لا حدوثاً لشيءٍ جديدٍ، إذ كلّما صدقَ على المشكوكِ أنّه بقاءٌ عرفاً للمتيقّنِ، انطبقَ على العملِ بالشكِّ أنّه نقضٌ لليقينِ بالشكّ، فيشملُه دليلُ الاستصحابِ، ولاشكَّ في أنّ الماءَ المتغيّرَ إذا كان نجساً بعدَ زوالِ التغيّرِ فليستْ هذه النجاسةُ عرفاً إلا امتداداً للنجاسةِ المعلومةِ حدوثاً وإن كانت النجاستان مختلفتينِ في بعض الخصوصيّاتِ والظروف، فيجري استصحابُ النجاسة.

نعم بعضُ القيودِ تُعتبرُ عرفاً مقوّمةً للحكم ومنوّعةً له على نحو

يرى العرفُ أنّ الحكمَ المرتبطَ بها مغايرٌ للحكم الثابتِ بدونها، كما في وجوبِ إكرامِ الضيفِ المرتبطِ بالضيافةِ فإنّ الضيافةَ قيدٌ منوّعٌ. فلو وجبَ عليكَ أن تُكرمَ ضيفَك بعدَ خروجِه من ضيافتِك أيضاً بوصفِه فقيراً فلا يُعتبرُ هذا الوجوبُ استمراراً لوجوبِ إكرامِه من أجل الضيافةِ، بل وجوباً آخر، لأنّ الضيافةَ خصوصيّةٌ مقوّمةٌ ومنوّعةٌ، فإذا كنتَ على يقينٍ من وجوبِ إكرامِ الضيفِ وشككتَ في وجوبِ إكرامِه بعدَ خروجِه من ضيافتِك باعتبارِ فقرِه لم يجرِ استصحابُ الوجوبِ، لأنّ الوجوبَ المشكوكَ هنا مغايرٌ للوجوب المتيقّنِ وليس استمراراً له عرفاً.

وهكذا نخرجُ بنتيجةٍ وهي: أنّ القيودَ للحكم على قسمين عرفاً:

فقسمٌ منها يُعتبرُ مقوِّماً ومنوِّعاً، وقسمٌ ليس كذلك، وكلّما نشأَ الشكُّ من القسمِ الأوّل لم يجر الاستصحابُ، وكلّما نشأَ من القسمِ الثاني جرى. وقد يُسمَّى القسمُ الأوّلُ بالحيثيّاتِ التقييدية، والقسمُ الثاني بالحيثيّاتِ التعليلية.

وأمّا الركنُ الرابعُ: فقد يُبيَّنُ بإحدى صيغتين:

الأُولى: أنّ الاستصحابَ يتوقّفُ جريانُه على أن يكونَ المستصحبُ حكماً شرعياً أو موضوعاً يترتّبُ عليه الحكمُ الشرعيُّ؛ لأنّه إذا لم يكنْ كذلك يعتبرُ أجنبيّاً عن الشارع، فلا معنى لصدورِ التعبّدِ منه بذلك.

وهذه الصيغةُ تسبّبُ عدّةَ مشاكل:

منها: كيف يجري استصحابُ عدمِ التكليفِ مع أنّ عدمَ التكليفِ ليس حكماً ولا موضوعاً لحكم؟

ومنها: أنّه كيف يجري استصحابُ شرطِ الواجبِ وقيدِه، كالطهارةِ، كما هو موردُ الروايةِ؟ فإنّ قيدَ الواجبِ ليس حكماً ولا موضوعاً يترتّبُ عليه الحكمُ، فإنّ الحكمَ إنّما يترتّبُ على قيدِ الوجوبِ لا على قيدِ الواجب، ومن هنا وُضعتِ الصيغةُ الأُخرى كما يلي:

الثانيةُ: أنّ الاستصحابَ يتوقّفُ جريانُه على أن يكونَ لإثباتِ الحالةِ السابقةِ في مرحلةِ البقاءِ أثرٌ عمليٌّ، أيْ: صلاحيّةٌ للتنجيز والتعذير. وهذا حاصلٌ في مواردِ استصحابِ عدمِ التكليف، فإنّ إثباتَ عدمِ التكليفِ بقاءً معذّرٌ، وكذلك في مواردِ استصحابِ قيدِ الواجب، فإنّ إثباتَه بقاءً معذّرٌ في مقام الامتثال.

وهذه الصيغةُ هي الصحيحةُ؛ لأنّ برهانَ هذا الركنِ لا يُثبتُ أكثرَ مما تقرّرُه هذه الصيغةُ ـ كما سنرَى ـ وبرهانُ توقّفِ الاستصحابِ على هذا الركن أمران:

أحدُهما: أنّ إثباتَ الحالةِ السابقةِ في مرحلةِ البقاءِ تعبّداً إذا لم يكن مؤثّراً في التنجيز والتعذير يُعتبرُ لغواً.

والآخرُ: أنّ دليلَ الاستصحابِ ينهى عن نقضِ اليقين بالشكّ،

ولا يرادُ بذلك النهيُ عن النقضِ الحقيقيِّ، لأنّ اليقينَ ينتقضُ بالشكِّ حقيقةً، وإنّما يرادُ النهيُ عن النقضِ العمليِّ، ومرجعُ ذلك إلى الأمرِ بالجري على طبقِ ما يقتضيهِ اليقينُ من إقدامٍ أو إحجامٍ وتنجيزٍ وتعذير، ومن الواضحِ أنّ المستصحبَ إذا لم يكنْ له أثرٌ عمليٌّ وصلاحيّةٌ للتنجيز والتعذير، فلا يقتضي اليقينُ به جرياً عملياً محدّداً ليؤمرَ المكلّفُ بإبقاءِ هذا الجري ويُنهى عن النقضِ العمليّ.

وهذا الركنُ يتواجدُ فيما إذا كان المستصحبُ حكماً قابلاً للتنجيز والتعذير، أو عدمَ حكمٍ قابلٍ لذلك، أو موضوعاً لحكمٍ كذلك، أو متعلّقاً لحكم.

والظرفُ الذي يُعتبرُ فيه تواجدُ هذا الركن هو ظرفُ البقاءِ لا ظرفُ الحدوث. فإذا كان للحالةِ السابقةِ أثرٌ عمليٌّ وصلاحيةٌ للتنجيز والتعذير في مرحلةِ البقاءِ، جرى الاستصحابُ فيها ولو لم يكنْ لحدوثِها أثرٌ. فمثلاً: إذا لم يكنْ لكفرِ الابنِ في حياةِ أبيه أثرٌ عمليٌّ، ولكنْ كان لبقائِه كافراً إلى حينِ موتِ الأبِ أثرٌ عمليٌّ، وهي نفيُ الإرث عنه، وشككْنا في بقائه كافراً كذلك، جرى استصحابُ كفرِه.

الشرح

ما زال الكلام في عرض أركان الاستصحاب، وقد انتهينا في البحث السابق من بيان الركنين الأوّل والثاني، ووصل بنا المطاف إلى الركن الثالث.

الركن الثالث

الركن الثالث من أركان الاستصحاب هو وحدة القضيّة المتيقّنة والمشكوكة، أي أنّ متعلّق اليقين والشكّ شيء واحد. وهذا الركن مستفاد من ظهور دليل الاستصحاب ـ أي صحيحة زرارة المتقدّمة ـ في أنّ الشكّ يتعلّق بعين ما تعلّق به اليقين وهو الوضوء في الصحيحة.

وأمّا لو تغاير متعلّق اليقين مع متعلّق الشكّ، كما لو تيقّن المكلّف بعدالة زيد وشكّ بفسق عمرو، فلا يكون العمل بالشكّ عندئذ ـ لو أراد البناء عليه ـ نقضاً لليقين كما افترضته الصحيحة ونهت عن العمل به.

ثمّ لا يخفى أنّ المقصود بالوحدة هنا هي الوحدة الذاتية لا الزمانية، بمعنى أن يكون ذات المتيقّن والمشكوك واحداً، فالطهارة المتيقّنة لو أُريد استصحابها ينبغي أن يتعلّق الشكّ بها أيضاً، ولكن مع الالتفات إلى اختلاف زمان اليقين والشكّ، فاليقين يتعلّق بحدوث الشيء والشكّ ببقائه، وبهذا يحصل الفرق بين الاستصحاب وقاعدة اليقين، فإنّ القاعدتين وإن كانتا تشتركان بوحدة متعلّق اليقين والشكّ فيهما ذاتاً، إلّا أنّهما تختلفان في أنّ متعلّق اليقين والشكّ في الاستصحاب مختلفان زماناً وفي قاعدة اليقين متّحدان.

إن قلت: إذا كان اليقين والشكّ مختلفين زماناً في الاستصحاب، فكيف

يسند النقض إلى الشكّ في الصحيحة؟

قلت: قد ظهر جوابه ممّا سبق، وذلك من خلال إدخال العناية العرفية الموجبة لإلغاء خصوصيّة الزمان وعدم تقطيع المتيقّن إلى حدوث وبقاء، فإنّه بهذا اللحاظ يصحّ إسناد النقض إلى الشكّ.

إذاً، كما أنّ الاختلاف بين متعلّق اليقين والشكّ ذاتاً، ينافي نقض الشكّ لليقين، فكذلك الاختلاف الزماني، ومن ثمّ لابدّ ـ لأجل تصحيح إسناد النقض للشكّ في الرواية ـ من إلغاء خصوصيّة الزمان.

وقد تقدّمت أغلب هذه النكات فيما مرّ من بحوث في الصحيحة، ويكفي أن نعرف هنا أنّ الركن الثالث هو وحدة متعلّق اليقين والشكّ ذاتاً لا زماناً، على أنّ الاختلاف الزماني لا ينافي الوحدة الذاتية بعد إمكان تجريد كلّ من اليقين والشكّ من خصوصيّة الزمان بنظر العرف.

ويترتّب على هذا الركن عدّه أُمور يذكر السيّد الشهيد‏ﷺ واحداً منها، وهو: أنّه من المعروف أنّ هناك نوعين من الشبهات: الشبهات الموضوعيّة والشبهات الحكميّة، والسؤال: هل الركن الثالث موجود في كلا النوعين؟

والجواب: إنّ وجوده في الشبهات الموضوعيّة ممّا لا شكّ فيه ويمكن تصويره بسهولة، كما لو تيقّن المكلّف بعدالة زيد ثمّ شكّ في بقائها، فيستصحب بقاء عدالته، فمن الواضح أنّ العدالة موضوع من الموضوعات التي يترتّب عليها حكم شرعيّ كجواز الاقتداء في الصلاة، وهي متعلّق اليقين والشكّ معاً، فوحدة القضيّة المتيقّنة والمشكوكة ـ أي الركن الثالث ـ موجود في الشبهة الموضوعيّة ويمكن تصوّره فيها.

وأمّا وجوده في الشبهات الحكمية فقد يقال بعدم إمكان تصوّر ذلك؛ لأنّ الحكم الشرعي إنّما يتحقّق فيما لو تحقّق موضوعه بقيوده كافّة، وبمجرّد

فقدان قيد منها ينتفي الحكم ولا يكون فعليّاً، إذ إنّ نسبته إلى موضوعه نسبة المعلول إلى علّته، وعليه فإمّا أن يكون موضوع الحكم موجوداً فيوجد الحكم تبعاً له ولا يشكّ في وجوده، وإمّا أن لا يكون موجوداً فلا وجود للحكم أصلاً ليشكّ في بقائه، ولا يبقى هناك مورد واحد يمكننا أن نتصوّر فيه الشكّ في بقاء الحكم المجعول، فإنّ أمره دائر بين الوجود إن كان موضوعه موجوداً، والعدم إن لم يكن موجوداً. ومن ثمّ ينتهى إلى القول بعدم إمكان جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية لعدم وجود الركن الثالث فيها.

هذا، ولكن الصحيح إمكان تصوّر الشكّ في بقاء الحكم المجعول بعد تيقّن وجوده، كما لو كان المكلّف متيقّناً بحدوث الحكم ووجوده لعلمه بتحقّق الموضوع بكافّة قيوده، ثمّ طرأت حالة في الأثناء أدّت إلى اختلال خصوصيّة من خصوصيّات الموضوع واحتمل أنّها من قيوده، فإنّه لا محالة عندئذ يشكّ في بقاء الحكم المجعول والمعلوم سابقاً، وسبب شكّه هو احتمال أن تكون تلك الخصوصيّه المختلّة دخيلة في الموضوع.

مثاله: ما لو علم المكلّف بنجاسة ماء الحوض المتغيّر بالنجاسة، ثمّ زال التغيّر وشكّ في بقاء الحكم بنجاسة الماء، كما لو كانت رائحة النجاسة موجودة في ماء الحوض فهبّت ريح أزالت الرائحة الكريهة، ففي مثل هذه الحالة يشكّ المكلّف في أنّ النجاسة التي كانت معلومة سابقاً هل لا زالت باقية أم لا، وسبب شكّه هو احتمال أن تكون فعليّة التغيّر دخيلة في موضوع الحكم بالنجاسة، فقد يكون الحكم بالنجاسة سابقاً لأجل وجود التغيّر الفعلي لماء الحوض، أمّا وقد زال التغيّر فيشكّ في بقاء النجاسة، وبإمكانه أن يستصحب بقاء النجاسة المعلومة سابقاً ويحكم على ماء الحوض بالنجاسة.

فهذا مثال لوجود الركن الثالث في الشبهات الحكميّة، فإنّ نجاسة ماء

الحوض هي القضية المتيقّنة والمشكوكة.

إن قلت: إنّ ما ذكرتموه من مثال لوحدة القضيّة المتيقّنة والمشكوكة في الشبهات الحكميّة غير صحيح، لأنّ ما هو متيقّن سابقاً هو نجاسة ماء الحوض المتغيّر بالنجاسة فعلاً، وما هو مشكوك هو نجاسة الماء غير المتغيّر، وهما قضيّتان مختلفتان، فإنّ الماء المتّصف بالتغيّر الفعلي شيء والماء الذي زال عنه التغيّر شيء آخر، ولا مجال لاستصحاب بقاء النجاسة؛ لعدم وحدة المتيقّن والمشكوك.

قلت: قد ذكر المحقّقون من الأصوليّين أنّ المقصود من الوحدة في الركن الثالث هي الوحدة العرفيّة لا العقليّة، فإنّ الماء المتّصف بالتغيّر الفعلي والماء الذي زال عنه التغيّر وإن كان بحسب الدقّة العقلية أمرين مختلفين إلّا أنّ العرف يراهما شيئاً واحداً، بمعنى أنّ العرف يرى أنّ النجاسة السابقة والثابتة للماء المتغيّر بالتغيّر الفعلي لو كانت ثابتة للماء الذي زال عنه التغيّر لكانت بقاءً واستمراراً لتلك النجاسة، لا أنّها نجاسة جديدة تثبت له الآن، وكلّما صدق على المشكوك أنّه بقاء عرفاً للشيء المتيقّن وأنّ البناء عليه يعدّ بنظر العرف نقضاً لليقين السابق فهو مشمول لدليل الاستصحاب.

والمقام من هذا القبيل؛ لأنّ نجاسة ماء الحوض التي كانت ثابتة للماء المتغيّر لو كانت ثابتة واقعاً للماء بعد زوال تغيّره لرآها العرف أنّها نفس النجاسة السابقة، ولو فرض أنّ المكلّف بنى على شكّه وحكم بطهارة الماء الذي زال عنه التغيّر لعدّه العرف ناقضاً ليقينه السابق بالنجاسة.

وبهذا يظهر أنّ المكلّف الشاكّ بنجاسة ماء الحوض بعد زوال تغيّره يمكنه استصحاب بقاء النجاسة الثابتة قبل زوال التغيّر لتوفّر أركان الاستصحاب بما فيها الركن الثالث، وتوهّم تغاير متعلّق اليقين والشكّ لا

يؤثّر بعد أن كان المقصود من الوحدة في الركن الثالث الوحدة العرفية لا العقليّة.

نعم، قد تكون الخصوصيّة المختلّة والمسبّبة للشكّ في بقاء الحكم المعلوم سابقاً دخيلة في موضوع الحكم بنحو تكون مقوّمة للحكم ومنوّعة له، بمعنى أنّها لو كانت ثابتة في الواقع للمشكوك لما كان العرف يرى أنّ الحكم الثابت من دونها هو امتداد وبقاء للحكم الثابت معها، كما لو قال الشارع: «أكرم الضيف»، ثمّ اتّفق أن خرج الضيف وشكّ المكلّف في وجوب إكرامه لأجل فقره، ففي مثل هذه الحالة لا يرى العرف أنّ وجوب الإكرام بعد الخروج في حال وجوده في الواقع هو بقاء واستمرار لوجوب الإكرام السابق، وإنّما هو وجوب إكرام جديد، إذ إنّ ما كان معلوماً سابقاً هو وجوب إكرامه بسبب الضيافة وما هو مشكوك هو وجوب إكرامه بسبب آخر كالفقر، فالمتيقّن والمشكوك إذاً أمران مختلفان عرفاً وعقلاً، وبانهدام الوحدة يختلّ الركن الثالث ولا يجري الاستصحاب، وفي المثال لا يمكن استصحاب بقاء وجوب الإكرام السابق، لأنّ ما يشكّ فيه غير معلوم الحدوث وما هو معلوم الحدوث انتفى قطعاً بخروج الضيف، بخلاف المثال السابق فإنّ النجاسة المشكوكة بعد زوال التغيّر لو كانت ثابتة لرآها العرف بقاءً وامتداداً للنجاسة السابقة.

وهكذا نخلص إلى أنّ قيود الحكم ـ التي يسبّب اختلالها الشكّ في بقاء الحكم المجعول ـ على نحوين:

الأوّل: قيود دخيلة في الحكم بنحو لا تكون مقوّمة للحكم ومنوّعة له، وإنّما يعدّ العرف الحكم المرتبط بها والثابت من دونها عند الشكّ فيه أمراً واحداً، وأنّ الثابت للمشكوك بقاء واستمرار لما كان متيقّناً ـ كما في تغيّر الماء في المثال الأوّل ـ فإنّه لا ينوّع الحكم بنجاسة ماء الحوض.

والشكّ في مثل هذا النوع من القيود يكون مجرى للاستصحاب، لتوفّر أركانه بما فيها الركن الثالث، ويصطلح على هذا النحو من القيود بالحيثيّات التعليليّة.

الثاني: قيود دخيلة في الحكم وتكون مقوّمة ومنوّعة له، بنحو يرى العرف أنّ الحكم الثابت معها مغاير للحكم الثابت بدونها، كالضيافة في المثال الثاني، فإنّها قيد منوّع للحكم بوجوب الإكرام فهو قد يحصل بالضيافة وقد يحصل بالعلم أو الهاشميّة أو الفقر وغير ذلك. وبالتالي فعند تيقّن وجوب إكرام زيد لأجل الضيافة لا يمكن استصحابه عند الشكّ في وجوب إكرامه عند خروجه واحتمال وجوب إكرامه لفقره.

والشكّ في مثل هذا النوع من القيود لا يجري فيه الاستصحاب، لاختلال ركنه الثالث، فإنّ العرف لا يرى أنّ وجوب إكرام زيد لفقره ـ على فرض ثبوته ـ امتداد واستمرار لوجوب إكرامه السابق ليستصحب عند الشكّ فيه. ويصطلح على هذا النحو من القيود بالحيثيّات التقييديّة.

الخلاصة

فتلخّص ممّا عرضناه في هذا البحث:

١ ـ إنّ الركن الثالث هو وحدة القضيّة المتيقّنة والمشكوكة، وهو مستفاد من ظهور دليل الاستصحاب.

٢ ـ إنّ المقصود بالوحدة هي الوحدة الذاتية لا الزمانيّة، وكذا المقصود بها الوحدة العرفيّة لا العقليّة.

٣ ـ إنّ هذا الركن يوجد في الشبهات الموضوعيّة والحكميّة على حدٍّ سواء، إلّا أنّه لا يوجد في الثانية مطلقاً بل في حالة كون القيود غير منوّعة ـ كالتغيّر ـ لا فيما إذا كانت كذلك ـ كالضيافة ـ .

الركن الرابع

وأمّا الركن الرابع للاستصحاب فهو ما يمكن توضيحه بإحدى صياغتين:

الأولى: أن يكون المستصحب حكماً شرعيّاً أو موضوعاً لحكم شرعيّ، فإن كان كذلك جرى الاستصحاب وإلّا فلا.

ووجهه: أنّ المستصحَب إذا لم يكن حكماً أو موضوعاً يترتّب عليه حكم شرعيّ فسيكون أجنبيّاً عن الشارع، ولا معنى لصدور أمر من الشارع يتعبّد به المكلّف بما هو أجنبيّ عنه، كما لو كان المكلّف متيقّناً بوجود نجمة في السماء ثمّ شكّ في بقائها، فإنّ هذا المستصحب لا هو حكم شرعيّ ولا موضوع لحكم شرعيّ، فيكون أجنبيّاً عن الشارع، وكيف يتعبّدنا الشارع بإبقاء متيقّن أجنبيّ عنه، وعليه فلا يجري استصحاب النجمة في المثال.

ولكن هذه الصياغة تسبّب عدّة مشاكل:

منها: أنّ لازمها عدم جريان الاستصحاب إذا كان المستصحب عدم التكليف، كما لو شكّ المكلّف في تكليف وأراد استصحاب عدمه؛ لليقين السابق بعدم وجوده إمّا منذ الأزل أو لا أقلّ منذ صدر الشريعة، فإنّه بناءً على الصياغة المتقدّمة لا يمكن إجراء الاستصحاب؛ لأنّه عدم التكليف لا هو حكم شرعيّ ولا هو موضوع له، مع أنّ الصحيح هو جريان الاستصحاب فيه وفي بقيّة موارد استصحاب عدم التكليف التي يترتّب عليها أثر التعذير كما في موارد استصحاب العدم الأزلي.

ومنها: أنّ لازمها أيضاً عدم جريان الاستصحاب فيما إذا كان المستصحب شرط الواجب أو قيده؛ إذ إنّ قيد الواجب هو الآخر لا هو

حكم شرعيّ ولا موضوع يترتّب عليه حكم شرعيّ، فإنّ الحكم إنّما يترتّب على قيود الوجوب كالزوال بالنسبة إلى صلاة الظهر، ولا يترتّب على قيود الواجب، فمثل الطهارة والاستقبال في الصلاة لا يتوقّف عليها وجود الحكم بالصلاة، في حين إنّ الصحيح جريان الاستصحاب عند الشكّ فيها، فعند اليقين بالطهارة ـ كما هو مورد الصحيحة ـ أو الاستقبال والشكّ فيهما يمكن إجراء استصحابهما والحال أنّهما ليسا حكماً شرعيّاً ولا موضوعاً له.

ولأجل تلافي هاتين المشكلتين وغيرهما اضطرّ الأصوليّون إلى بيان صيغة ثانية للركن الرابع.

الثانية: أنّ جريان الاستصحاب يتوقّف على أن يكون للمستصحب أثر عملي في مرحلة البقاء، ونقصد بالأثر العملي صلاحيّة المستصحب للتنجيز والتعذير، ومثل هذا الأثر كما يوجد في استصحاب الحكم أو الموضوع الذي يترتّب عليه حكم فكذلك يوجد في استصحاب عدم الحكم واستصحاب قيد الواجب، فإذا كان استصحاب التكليف يوجب التنجيز فإنّ استصحاب عدمه يوجب التعذير، وكذا استصحاب قيد الواجب، فإنّ المكلّف إذا كان متيقّناً بالطهارة قبل الصلاة ثمّ شكّ في أنّه عندما دخل الصلاة أ دخلها وهو ما زال على طهارته أم دخلها محدثاً؟ فيستصحب بقاء الطهارة ويحكم بصحّة صلاته وعدم وجوب إعادتها، وبذلك يثبت تعذير المكلّف عن العقاب حتّى لو فرض أنّ الإعادة واجبة في الواقع، وهذا أثر عمليّ يترتّب على استصحاب بقاء الحالة السابقة، ومنه يظهر أنّ المشاكل التي أُثيرت على الصياغة الأولى لا تأتي على هذه الصياغة.

وهذه الصيغة هي الصحيحة؛ لأنّ البرهان الذي يستند عليه الركن الرابع لا يثبت أكثر ممّا تفرضه هذه الصيغة، والبرهان أحد أمرين:

الأوّل: أنّ إثبات بقاء الحالة السابقة إذا لم يكن له أثر عمليّ يصحّح التعبّد به ولم يكن منجّزاً ومعذّراً، فيكون الأمر بإبقائها من قبل الشارع لغواً. فلو فرضنا أنّ المستصحب هو بقاء زيد جالساً ولا أثر شرعيّ يترتّب على بقاء جلوسه، فيكون استصحاب بقاء جلوسه عند الشكّ فيه لغواً، ولا فائدة تترتّب من أمر الشارع بالتعبّد ببقاء جلوسه. فلأجل القول بجريان الاستصحاب إذاً لابدّ من وجود أثر يترتّب على الحكم بإبقاء الحالة السابقة.

الثاني: أنّ دليل الاستصحاب ـ أي صحيحة زرارة ـ تنهى عن نقض اليقين بالشكّ، ومن الواضح أنّ المراد من النهي عن النقض ليس هو النهي عن النقض الحقيقي؛ لأنّه حاصل بالوجدان بمجرّد الشكّ في بقاء اليقين السابق، وإنّما المراد به النهي عن النقض العملي، أي أنّ الشارع يأمر المكلّف الذي كان على يقين سابق بشيء أن يجري عملاً على وفق يقينه السابق وكأنّ الشكّ لم يكن موجوداً. فإذا كان يقينه السابق يوجب التنجيز، فبعد الشكّ يسير عملاً على طبق ذلك اليقين، وإن كان يوجب التعذير فبعد الشكّ كذلك. فإذا كان معنى النهي عن النقض هو النهي عن النقض العملي وفرضنا أنّ المستصحب لم يكن له أثر عمليّ صالح للتنجيز والتعذير فما فائدة أمر الشارع بعدم نقضه والجري العملي على طبقه؟! إذاً، لابدّ من وجود أثر عمليّ يترتّب على المستصحب بقاءً ليكون للنهي العملي عن نقضه بالشكّ معنى.

بعبارة واضحة: إنّ النقض المنهيّ عنه في الصحيحة ليس هو النقض النظري الحاصل بمجرّد الشكّ في بقاء اليقين السابق، وإنّما يُراد به النقض العملي وأمر المكلّف بالجري على طبق الحالة السابقة، فإذا فرض أن لا أثر يترتّب على استصحاب بقائها فما فائدة أمر المكلّف بإبقائها والجري على

طبقها؟ فلأجل أن يكون لنهي الشارع عن النقض العملي لليقين بالحالة السابقة معنىً فينبغي وجود أثر عمليّ يترتّب على استصحاب بقائها.

والملاحظ لهذا البرهان بكلا وجهيه يجد أنّ الصحيح هو ثاني صياغتي الركن الرابع، لأنّ رفع اللغوية وتصحيح معنى النهي عن النقض يحصل فيما لو كان للمستصحب أثر عمليّ في مرحلة البقاء، ولا يشترط أن يكون المستصحب حكماً شرعيّاً أو موضوعاً لحكم شرعيّ.

وبهذا ننتهي إلى أنّ الركن الرابع يوجد فيما لو كان للمستصحب أثر عملي سواء كان حكماً شرعيّاً، أو عدم حكم شرعيّ، أو موضوعاً لحكم شرعيّ، أو متعلّقاً له، أو قيداً للواجب بلا فرق في الجميع مادام الأثر المترتّب على المستصحب قابلاً للتنجيز والتعذير.

بقي أن نشير إلى أنّ ظرف جريان هذا الركن هو البقاء لا الحدوث، بمعنى أنّنا حينما نقول بضرورة ترتّب أثر عمليّ على بقاء المستصحب، نقصد به وجود الأثر في ظرف بقاء المستصحب لا حدوثه، فلو فرضنا أنّ المستصحب لا يترتّب عليه أيّ أثر في مرحلة حدوثه ولكن في مرحلة بقائه يمكن تصوّر أثر عمليّ له، فيجري استصحاب بقائه بالرغم من عدم وجود أثر في ظرف الحدوث، كما لو كان زيد كافراً، ولا يترتّب أثر على اليقين بحدوث ذلك، ولكن قد يكون لإثبات بقاء كفره أثر، كما لو مات أبوه المسلم وشككنا في أنّ زيداً هل ما زال كافراً حين موت أبيه ليمنع من إرث أبيه أم أصبح مسلماً ليرثه؟ فهنا يستصحب بقاء كفره ويمنع من إرث أبيه.

فاستصحاب بقاء كفر الولد وإن كان في ظرف الحدوث لا أثر عمليّ له إلّا أنّه لمّا كان في ظرف البقاء ذا أثر فالاستصحاب جارٍ. ومنه يُعرف أنّ ظرف وجود الركن الرابع هو ظرف البقاء لا الحدوث.

أضواء على النصّ

- قولهﷺ: «**وإنّما يكون نقضاً له**». أي: يكون الشكّ نقضاً لليقين.
- قولهﷺ: «**فلا ينافيها**». أي: الوحدة الذاتية.
- قولهﷺ: «**من الصعب الالتزام بوجوده**». أي: الركن الثالث.
- قولهﷺ: «**على الدقّة والاستيعاب**». يعني: الوحدة في جميع القيود والشروط.
- قولهﷺ: «**وإن كانت النجاستان مختلفتين في بعض الخصوصيّات**». لأنّ إحداهما موضوعها الماء المتغيّر الفعلي، وموضوع الأخرى الماء الذي زال عنه التغيّر.
- قولهﷺ: «**إنّ الحكم المرتبط بها**». أي: بالقيود.
- قولهﷺ: «**من القسم الأوّل لم يجر الاستصحاب**». لاختلال الركن الثالث.
- قولهﷺ: «**لأنّه إذا لم يكن كذلك**». أي: حكم شرعيّ أو موضوعاً لحكم شرعيّ.
- قولهﷺ: «**فلا معنى لصدور التعبّد منه بذلك**». أي: لا معنى لصدور التعبّد من الشارع بما هو أجنبيّ عنه.
- قولهﷺ: «**النهي عن النقض الحقيقي**». أي: النظريّ.
- قولهﷺ: «**أو عدم حكم قابل لذلك**». أي: للتنجيز والتعذير.
- قولهﷺ: «**ولكن كان لبقائه**». أي: الابن.

٣ ـ مقدار ما يثبت بالاستصحاب

دليلُ الاستصحابِ ـ كما عرفْنا ـ مفادُه النهيُ عن النقضِ العمليِّ لليقينِ عند الشكِّ.

وهذا النهيُ لا يرادُ به تحريمُ النقضِ العمليِّ، بل يرادُ به بيانُ أنّ الشارعَ حكمَ ببقاءِ المتيقّنِ عندَ الشكِّ في بقائِه، والنهيُ إرشادٌ إلى هذا الحكمِ، فكأنّه قال: «لا يُنقض اليقينُ بالشكِّ، لأنّي أحكمُ بأنَّ المتيقَّنَ باقٍ». والحكمُ ببقاءِ المتيقّنِ هنا لا يعني بقاءَه حقيقةً، وإلّا لزالَ الشكُّ، مع أنّ الاستصحابَ حكمُ الشكِّ، بل يعني بقاءَه من الناحيةِ العمليةِ، أي تنزيلَه منزلةَ الباقي عملياً، ومرجعُ ذلك إلى القولِ بأنّ الشيءَ الذي كنتَ على يقينٍ منه فشككْتَ في بقائه نُزِّلَ منزلةَ الباقي.

فإذا كان المستصحَبُ حكماً، فتنزيلُه منزلةَ الباقي معناهُ التعبّدُ ببقائِه. وإذا كان موضوعاً لحكمٍ، فتنزيلُه منزلةَ الباقي معناهُ التعبُّدُ بحكمِه وأثرِه.

وإذا كان للمستصحَبِ حكمٌ شرعيٌّ وكان هذا الحكمُ بنفسِه موضوعاً لحكمٍ شرعيٍّ آخرَ، فتنزيلُه منزلةَ الباقي معناهُ التعبّدُ بحكمِه، والتعبّدُ بحكمِه هو بدورِه يعني التعبّدَ بما لهذا الحكم من حكم أيضاً وهكذا.

وقد لا يكونُ المستصحبُ حكماً ولا موضوعاً لحكم، ولكنّه سببٌ تكوينيّ أو ملازمٌ خارجيّ لشيءٍ آخرَ، وذلك الشيءُ هو موضوعُ الحكم، كما لو فرضْنا أنّ حياةَ زيدٍ (التي كنّا على يقينٍ منها ثم شككْنا في بقائها) سببٌ ـ على تقديرِ بقائها إلى زمانِ الشكِّ ـ لنباتِ لحيتِه، وكان نباتُ اللحيةِ موضوعاً لحكمٍ شرعيٍّ، ففي مثلِ ذلك هل يجري استصحابُ حياةِ زيدٍ لإثبات ذلك الحكمِ الشرعيِّ تعبّداً أو لا؟

والمشهورُ بين المحقّقين عدمُ اقتضاءِ دليلِ الاستصحابِ لذلك. وهذا هو الصحيحُ؛ لأنّه إن أُريدَ إثباتُ ذلك الحكم الشرعيِّ باستصحابِ حياةِ زيدٍ مباشرةً بلا تعبّدٍ بنباتِ اللحيةِ فهو غيرُ ممكنٍ، لأنّ ذلكَ الحكمَ موضوعُه نباتُ اللحيةِ لا حياةُ زيدٍ. فما لم يثبتْ بالتنزيل والتعبّدِ نباتُ اللحيةِ لا يترتّبُ الحكمُ.

وإن أُريدَ إثباتُ نباتِ اللحيةِ أوّلاً باستصحابِ الحياةِ، وبالتالي إثباتُ ذلك الحكمِ الشرعيِّ، فهو خلافُ ظاهرِ دليلِ الاستصحابِ؛ لأنّ مفادَه ـ كما عرفْنا ـ تنزيلُ مشكوكِ البقاءِ منزلةَ الباقي، والتنزيلُ دائماً ينصرفُ عرفاً إلى توسعةِ دائرةِ الآثارِ المجعولةِ مِن قِبلِ المنزّلِ لا غيرِها، ونباتُ اللحيةِ أثرٌ للحياة، ولكنّه أثرٌ تكوينيٌّ وليس بجعلٍ من الشارعِ بما هو شارعٌ، فهو كما لو قالَ الشارعُ: نزّلتُ الفقاعَ منزلةَ الخمر. فكما يترتّبُ على ذلك توسعةُ دائرةِ الحرمةِ لا توسعةُ

الآثارِ التكوينيةِ للخمرِ بالتنزيل، كذلك يترتّبُ على استصحاب الحياةِ توسعةُ الأحكام الشرعيةِ للحياةِ عملياً لا توسعةُ آثارِها التكوينيةِ التي منها نباتُ اللحية.

ومن هنا صحَّ القولُ بأنّ الاستصحابَ يترتّبُ عليه الأحكامُ الشرعيّة للمستصحبِ دونَ الآثارِ العقليةِ التكوينيةِ وأحكامِها الشرعية.

ويُسمَّى الاستصحابُ الذي يُرادُ به إثباتُ حكم شرعيٍّ مترتّبٍ على أثرٍ تكوينيٍّ للمستصحب بـ «الأصل المثبتِ»، ويقالُ عادةً بعدم جريانِ الأصلِ المثبتِ، ويرادُ به: أنّ مثلَ استصحابِ الحياةِ لا يثبتُ الحكمَ الشرعيَّ لنباتِ اللحيةِ، ويُسمّى نباتُ اللحيةِ بـ «الواسطةِ العقليّة».

الشرح

يقع الكلام في المقام الثالث من البحث في الاستصحاب وهو: «مقدار ما يثبت بالاستصحاب».

مقدار ما يثبت بالاستصحاب

لمعرفة المقدار الذي يثبت بالاستصحاب نفهرس حديثنا في هذا البحث عبر الكلام في نقطتين:

الأولى: بيان معنى النهي عن النقض.

الثانية: بيان الأصل المثبت.

النهي عن النقض

ذكرنا سابقاً أنّ دليل الاستصحاب ـ أي صحيحة زرارة المتقدّمة ـ تضمّنت النهي عن نقض اليقين بالشكّ، وفسّرنا ذلك في البحث السابق بالنهي عن النقض العملي، بمعنى أمر الشارع المكلّف بالجري على طبق اليقين السابق وكأنّ الشكّ غير موجود.

ومن هنا يأتي هذا السؤال: هل المراد بالنهي عن النقض العملي هو النهي التكليفي أم أنّه نهي إرشاديّ؟

وقبل بيان الإجابة، نحاول الوقوف ـ ولو مختصراً ـ على بيان المراد من النهيين، فنقول: إنّ الحكم الشرعي تارةً يبيَّن بنحو لو لم يفعله المكلّف لترتّب عليه العقاب، كما لو قال المولى: «صلِّ» أو «لا تكذب»، فإنّ عدم الصلاة في الأوّل والكذب في الثاني موجبان لاستحقاق العقاب المولوي.

ومثل هذه الأحكام ـ من أوامر ونواهٍ ـ تسمّى بالأحكام التكليفيّة، ويقال للأوّل أمر تكليفيّ وللثاني نهي تكليفيّ.

وأخرى يبيّن من قبل الشارع بلسان يرشد المكلّف إلى جزئية شيء أو شرطيّته أو مانعيّته ونحو ذلك، كما إذا قال: «اغسل ثوبك بالماء»، أو «لا تصلِّ في جلد ما لا يؤكل لحمه»، فإنّ الأمر في الأوّل إرشاد إلى شرطيّة الماء في طهارة الثوب، والنهي في الثاني إرشاد إلى مانعيّة جلد ما لا يؤكل من صحّة الصلاة، وواضح أنّ المكلّف لو أراد مخالفة الأمر ورمى الثوب ولم يطهّره لم يكن قد ارتكب مخالفة شرعيّة فيستحقَّ إثماً على ذلك، بل غاية ما في الأمر أنّه لا يستطيع لبسه أثناء أداء الصلاة مثلاً، وكذلك النهي في الثاني فإنّه يرشده إلى مانعيّة جلد غير المأكول بنحو لو صلّى فيه لكانت صلاته باطلة.

إذا اتّضحت هذه المقدّمة نقول: قد ورد في صحيحة زرارة النهي عن نقض اليقين بالشكّ (ولا تنقض اليقين بالشكّ)، ولنا أن نتساءل: هل النهي الوارد فيها نهي تكليفيّ وأنّ المكلّف لو بنى على الشكّ ونقض يقينه السابق يكون قد ارتكب حراماً، أم هو نهي إرشاديّ؟

الجواب: لا شكّ في أنّه نهي إرشاديّ إلى بقاء الحالة السابقة والجري العملي على طبقها، ولا يحرم عليه شرعاً عند الشكّ في الوضوء المتيقّن سابقاً نقض يقينه السابق وإعادة الوضوء من جديد.

ولا ينبغي أن نغفل أنّ حكم الشارع ببقاء الحالة السابقة وعدم نقضها بالشكّ لا يعنى به بقاء اليقين حقيقةً ووجداناً؛ إذ المفروض أنّ المكلّف شاكّ في بقاء اليقين، وبعد وجود الشكّ لا يعقل أن يكون اليقين موجوداً حقيقة في نفس المكلّف، ولو كان موجوداً لما كان شاكّاً أساساً، وإنّما يقصد بحكم الشارع ببقاء الحالة السابقة بقاؤُها من الناحية العمليّة وتنزيل المتيقّن منزلة

الباقي عملاً.

إن قلت: أليس المولى تعالى قادراً على كلّ شيء وبيده كلّ شيء، وبإمكانه أن يجعل الشاكّ متيقّناً تكويناً ومن الناحية النظرية والوجدانية، فلماذا تفترضون ـ إذاً ـ أنّ حكم الشارع ببقاء المتيقّن هو بقاؤه من الناحية العمليّة فقط؟

قلت: إنّ الأمر وإن كان كما ذُكر إلّا أنّا نتكلّم عن المولى بوصف كونه شارعاً لا بوصف كونه خالقاً ومكوّناً وبيده الأمر من قبل ومن بعد، والمولى بالوصف المذكور لا ينال التكوينيات في تشريعه. فأمر الشارع الشاكّ بعدم نقض يقينه السابق لا يجعل من شكّه يقيناً تكويناً، كيف وهو شاكّ فعلاً بالوجدان، بل يعني حكمه بالإبقاء ترتيب الأثر على اليقين السابق عمليّاً بالرغم من وجود الشكّ في نفسه، فكأنّ الشارع ينزّل المتيقّن منزلة الباقي من حيث الجري على طبقه، وترتيب الأثر عليه.

ثمّ إنّ المستصحب الذي حكم الشارع بتنزيله منزلة الباقي على أنحاء أربعة:

١ ـ أن يكون المستصحَب حكماً شرعيّاً، ومعنى تنزيله منزلة الباقي من الناحية العمليّة هو التعبّد ببقائه، كما لو كان المكلّف على يقين سابق بالحدث، والآن شكّ في ارتفاعه فيستصحب بقاءه، ومعنى ذلك هو التعبّد ببقائه وترتيب الأثر الشرعي من قبيل بطلان الصلاة لو أتى بها من دون وضوء جديد.

٢ ـ أن يكون المستصحب موضوعاً لحكم شرعيّ، ومعنى تنزيله منزلة الباقي هو التعبّد بحكم ذلك الموضوع وأثره، كما لو كان المكلّف على يقين من عدالة زيد ثمّ شكّ في بقائها، فإنّ استصحاب بقائها وحكم الشارع

ببقاء المستصحب وتنزيله منزلة الباقي يعني التعبّد ببقاء الحكم الشرعي المترتّب على ذلك الموضوع من قبيل قبول شهادته وإمامته في الصلاة.

٣ ـ أن يكون المستصحب موضوعاً لحكم شرعيّ، وكان الحكمُ الشرعي بدوره موضوعاً لحكم شرعيّ آخر، كما لو تيقّن المكلّف بعدالة مرجع تقليده ثمّ شكّ في بقائها فيستصحب بقاءها ويثبت جواز تقليده، ثمّ إنّ جواز التقليد ـ أي الحكم الشرعي ـ بنفسه موضوع لحكم شرعيّ آخر وهو نفوذ حكمه فيما إذا حكم، فهو حكم شرعي آخر يترتّب على جواز تقليده.

ومعنى تنزيل المتيقّن هنا منزلة الباقي من الناحية العمليّة هو التعبّد ببقاء الحكم الشرعي ـ أي جواز التقليد ـ المترتّب على العدالة (الموضوع)، والذي يستلزم بدوره التعبّد ببقاء الحكم الشرعي الآخر وهو نفوذ حكمه باعتبار أنّه موضوع له.

٤ ـ أن لا يكون المستصحَب حكماً شرعيّاً ولا موضوعاً لحكم شرعيّ، وإنّما هو سبب تكوينيّ لشيء آخر أو ملازم له، ويكون ذلك الشيء الآخر موضوعاً لحكم شرعيّ، فهل يمكن القول هنا بأنّ تنزيل السبب (المستصحَب) منزلة الباقي يعني التعبّد بالحكم الشرعي المترتّب على المسبّب الذي يعتبر موضوعاً للحكم الشرعي؟

إنّ هذا النحو من أنحاء المستصحَب هو المعروف في كلمات الأصوليّين بالأصل المثبت، ولأهمّيته نفرده بالبحث والتحليل.

الأصل المثبت

مصطلح الأصل المثبت يُطلق في كلمات الأصوليّين ويُراد به ما لو كان المستصحب سبباً تكوينيّاً لشيء آخر أو ملازماً له، وكان ذلك الشيء

موضوعاً لحكم شرعي وأردنا بإثبات بقاء المستصحب ـ السبب أو الملازم ـ التعبّد ببقاء الحكم الشرعي المترتّب على المسبّب أو الملازم، فيطلق على مثل هذا الاستصحاب بـ «الأصل المثبت».

ومثاله المعروف: ما لو كان المكلّف على يقين بحياة زيد ثمّ يشكّ في بقائها بعد مدّة، ولنفرض أنّ عمره حين اليقين بحياته ثلاث عشرة سنة، وبعد ثلاث سنوات وحينما وصل عمره ستّ عشرة سنة شكّ في حياته، فيستصحب بقاء حياته، وكانت الحياة سبباً للقول بنبات لحيته، إذ إنّ نبات اللحية يحصل عادةً في مثل ذلك العمر، وافترضنا أنّ نبات اللحية كان موضوعاً لحكم شرعيّ، كما لو نذر أنّه يتصدّق على فقير عند نبات لحية زيد. فالمستصحب هو حياة زيد وهو سبب تكوينيّ لنبات لحية زيد (المسبَّب)، ووجوب التصدّق حكم شرعيّ يترتّب على ثبوت اللحية المسبّب عن ثبوت الحياة، ففي المثال ـ إذاً ـ ثلاثة أمور:

١ ـ حياة زيد المتيقَّنة سابقاً والمشكوكة لاحقاً، وهو المستصحَب.

٢ ـ نبات اللحية، وهي أثر تكوينيّ للمستصحَب.

٣ ـ وجوب التصدّق، وهو الحكم الشرعي المترتّب على نبات اللحية.

والسؤال: هل يمكن جريان استصحاب بقاء حياة زيد لإثبات الحكم الشرعي بوجوب التصدّق تعبّداً من خلال إثبات موضوعه، أي نبات اللحية؟

ومنه يتّضح أنّ الأصل المثبت يُتصوّر فيما لو كانت الملازمة بين المستصحَب وأثره عقليّة وتكوينيّة لا شرعيّة. فبين إثبات طهارة الثوب وجواز الدخول به في الصلاة توجد ملازمة ولكنّها شرعيّة، ومن ثمّ لا يكون القول بثبوت ذلك باستصحاب بقاء طهارة الثوب أصلاً مثبتاً، وأمّا

الملازمة بين نبات اللحية والحياة في المثال المتقدِّم فملازمة تكوينيّة وغير قابلة للانفكاك.

والرأي المشهور بين الأصوليّين هو عدم جريان الاستصحاب في موارد يكون الاستصحاب أصلاً مثبتاً؛ لعدم شمول أدلّة الاستصحاب لجريانه في مثل هذه الحالة، وهذا هو الصحيح كما يقول المصنّف‌ﷺ.

ووجهه: أنّ إثبات الحكم الشرعي بإثبات بقاء المستصحب:

• إن أُريد به إثبات وجوب التصدّق من خلال إثبات حياة زيد (المستصحب) مباشرةً، فهو غير ممكن؛ لأنّ الحكم إنّما يوجد إذا وجد موضوعه، وموضوعه هو نبات اللحية حسب الفرض لا حياة زيد، فما لم يثبت ذلك تعبّداً باستصحاب حياة زيد وتنزيل المستصحب منزلة الباقي في هذا الأثر، لا يمكن إثبات وجوب التصدّق على الفقير. نعم، لو كان الحكم مترتّباً على حياة زيد مباشرةً لأمكن التعبّد به باستصحاب بقاء حياة زيد، إلّا أنّ المفروض أنّ الحكم مترتّب على نبات اللحية لا على الحياة، فينبغي أوّلاً تنزيل المستصحب منزلة الباقي في هذا الأثر ثمّ ترتيب الحكم الشرعي عليه.

• وإن أُريد إثبات الحكم الشرعي باستصحاب حياة زيد لا مباشرةً وإنّما بعد إثبات نبات اللحية تعبّداً، فهو خلاف ظاهر دليل الاستصحاب؛ لأنّه حينما يفترض تنزيل المشكوك منزلة المتيقّن في ظرف البقاء أنّه ينزّله بلحاظ الآثار الشرعيّة لا التكوينيّة، ونبات اللحية أثر تكوينيّ لا شرعيّ فلا يشمله دليل الاستصحاب ولا يكون ثابتاً عند استصحاب الحياة، وبعدم ثبوته لا يكون الحكم الشرعي المترتّب عليه ثابتاً أيضاً؛ لعدم تحقّق موضوعه.

هذا إجمال الجواب، وتفصيله: أنّ الشارع حينما ينزّل شيئاً منزلة شيء فهو ينزّله بلحاظ الآثار الشرعيّة، لأنّ التنزيل بلحاظها هو ما تناله يد الشارع بما هو شارع. وهذا ما يفهمه العرف من تنزيل الشارع لشيء منزلة شيء آخر، فعندما يقول: «نزلت الفقاع منزلة الخمر»، فإنّه ينزله من حيث الآثار الشرعيّة، فما كان ثابتاً شرعاً على الخمر من الحرمة والحدّ فهو ثابت على الفقاع أيضاً، وأمّا آثار الخمر التكوينيّة ـ كالإسكار ـ فهي خاصّة تكوينيّة له ولا يثبت للفقاع بالتنزيل، فإنّ الشارع بما هو شارع إنّما ينال الأمور التشريعيّة وأمّا التكوينيّة فهي وإن كانت منه جلّ شأنه إلّا أنّها ليست صادرة عنه بما هو شارع وإنّما بما هو مكوّن وخالق وبيده كلّ شيء.

وبكلمة واضحة: إنّ التنزيل بمثابة توسعة آثار المنزَّل عليه وشمولها للمنزَّل، فبعد أن كانت الحرمة والحدّ أثرين شرعيّين ثابتين مترتّبين على شرب الخمر فقط، توسّعت دائرتها وصارا ـ بعد التنزيل ـ شاملين للفقاع أيضاً؛ فإنّ توسيع الأحكام أو تضييقها من خلال توسعة أو تضييق موضوعها أمرٌ بيد الشارع.

وكذلك عندما يقول: «الطواف بالبيت صلاة»، فإنّ العرف يفهم أنّ تنزيل الطواف بالبيت منزلة الصلاة إنّما هو بلحاظ الآثار الشرعيّة. فما كان ثابتاً للصلاة من آثار وشرائط كالطهارة، يثبت للطواف أيضاً. وأمّا آثار الصلاة التكوينيّة من قبيل كونها معراج المؤمن، ونهيها عن الفحشاء والمنكر وأمثال ذلك ممّا أوضحته الأخبار، فلا يفهم العرف ثبوتها للطواف أيضاً. وهكذا الحال في بقيّة أمثلة التنزيل الشرعيّ كتنزيل الظنّ في الأمارات منزلة العلم، فإنّه بلحاظ الآثار الشرعيّة والمنجّزية والمعذّرية لا في الآثار التكوينيّة كالكشف التامّ؛ فإنّه أثر تكوينيّ ثابت للعلم ولا يشمله التنزيل المذكور.

إذا عرفت هذا، فإنّنا قد ذكرنا فيما سبق أنّ المراد من النقض في قوله عليه السلام: «**ولا تنقض اليقين بالشكّ**» هو النهي الإرشادي عن النقض العملي، وهذا يعني أنّ الشارع نزّل المشكوك منزلة الباقي في ظرف البقاء، والتنزيل ـ كما أوضحنا ـ يشمل الآثار الشرعيّة لا التكوينيّة، ولا يخفى أنّ نبات اللحية في المثال المتقدّم ـ وهكذا الحال في كلّ أثر تكوينيّ يترتّب على بقاء المستصحَب ـ أثر تكوينيّ وليس أثراً شرعيّاً، فلا يثبت بالاستصحاب. فكما أنّ الإسكار لا يثبت للفقاع عند تنزيله منزلة الخمر، فكذلك في المقام، فإنّ تنزيل حياة زيد المشكوكة منزلة المتيقّنة بقاء إنّما هو بلحاظ الآثار الشرعيّة للحياة دون الآثار التكوينيّة كنبات اللحية، وإذ لم يثبت نبات اللحية باستصحاب بقاء الحياة فلا يترتّب عليه الحكم الشرعي أي وجوب التصدّق؛ لعدم ثبوت موضوعه وهو نبات اللحية.

وبذلك يظهر عدم ثبوت الحكم الشرعي باستصحاب حياة زيد على كلا الاحتمالين؛ لاستلزامه عدم الإمكان فيما إذا أُريد إثباته باستصحاب حياة زيد مباشرةً، أو لاستلزامه مخالفة ظهور دليل الاستصحاب فيما إذا أُريد إثباته بعد إثبات نبات اللحية لا مباشرة.

وفي ضوء ما قدّمناه نستطيع أن نعطي قاعدة كلّية في باب الاستصحاب مفادها: «أنّ الاستصحاب يثبت الآثار الشرعيّة للمستصحب دون الآثار العقليّة التكوينيّة والأحكام الشرعيّة المترتّبة عليها».

ويسمّى الاستصحاب الذي يُراد من خلاله إثبات حكم شرعي يترتّب على أثر تكوينيّ للمستصحب بالأصل المثبت، ويُقال عادةً ـ كما هو معروف ـ بعدم جريان الأصل المثبت أو عدم حجّيته.

أضواء على النصّ

- قوله‌ﷺ: «**أنّ الشارع حكم**». بالحكم الشرعي لا التكويني.
- قوله‌ﷺ: «**إلى هذا الحكم**». أي: الحكم ببقاء المتيقّن.
- قوله‌ﷺ: «**لا يعني بقاءه حقيقة وإلّا**». أي: لو كان المتيقّن باقياً حقيقةً.
- قوله‌ﷺ: «**وذلك الشيء**». أي: المسبّب أو الملازم الخارجي التكويني المترتّب على بقاء المستصحب.
- قوله‌ﷺ: «**إثبات ذلك الحكم الشرعي**». المترتّب على نبات اللحية في المثال.
- قوله‌ﷺ: «**فهو خلاف ظاهر دليل الاستصحاب**». بمعنى أنّه احتمال ممكن من الناحية النظرية إلّا أنّه خلاف الظاهر، بخلاف الصورة الأولى التي يُراد منها إثبات الحكم الشرعي من خلال إثبات بقاء المستصحب مباشرةً، فإنّ ذلك غير ممكن أساساً.
- قوله‌ﷺ: «**وليس بجعل من الشارع بما هو شارع**». إشارة إلى أنّ نبات اللحية أثر من آثار المولى تعالى أيضاً ولكن ليس بما هو شارع وإنّما بما هو خالق، وكلامنا هنا عن الشارع بما هو شارع لا غير.

٤ ـ عموم جريان الاستصحاب

بعد أنْ تمّتْ دلالةُ النصوصِ على جريانِ الاستصحابِ نتمسّكُ بإطلاقِها لإثباتِ جريانِها في كلِّ الحالاتِ التي تتمُّ فيها أركانُه. وهذا معنى عمومِ جريانِه، ولكنْ هناك أقوالٌ تتّجهُ إلى التفصيل في جريانِه بينَ بعضِ الموارد وبعضٍ؛ بدعوى قصورِ إطلاقِ الدليلِ عن الشمولِ لجميعِ المواردِ، ونقتصرُ على ذكرِ أهمِّها وهو: ما ذهبَ إليه الشيخُ الأنصاريُّ والمحقّقُ النائينيُّ ـ رحمهما اللهُ ـ من جريانِ الاستصحابِ في مواردِ الشكِّ في الرافعِ وعدمِ جريانِه في مواردِ الشكِّ في المقتضي.

وتوضيحُ مدّعاهُما: أنّ المتيقّنَ الذي يُشكُّ في بقائِه:

تارةً يكونُ شيئاً قابلاً للبقاءِ والاستمرارِ بطبعِه، وإنّما يرتفعُ برافعٍ، والشكُّ في بقائِه ينشأُ مِن احتمالِ طروِّ الرافع، ففي مثلِ ذلك يجري استصحابُه، ومثالُه: الطهارةُ التي تستمرُّ بطبعِها متى ما حدثتْ ما لم ينقضْها حدثٌ.

وأخرى يكونُ المتيقّنُ الذي يُشكُّ في بقائِه محدودَ القابليةِ للبقاءِ في نفسِه، كالشمعةِ التي تنتهي لا محالةَ بمرورِ زمنٍ حتّى لو لم يهبَّ عليها الريحُ. فإذا شُكَّ في بقاءِ نورِها لاحتمالِ انتهاءِ قابليّتِه لم يجرِ الاستصحابُ، ويُسمّى ذلك بموردِ الشكِّ في المقتضي.

وبالنظرةِ الأولى يبدو أنّ هذا التفصيلَ على خلافِ إطلاقِ دليلِ الاستصحابِ؛ لشمولِ إطلاقِه لمواردِ الشكِّ في المقتضي، فلابدَّ للقائلينَ بعدم الشمولِ من إبرازِ نكتةٍ في الدليلِ تمنعُ عن إطلاقِه، وهذه النكتةُ قد ادُّعيَ أنّها كلمةُ «النقض». وتقريبُ استفادةِ الاختصاصِ منها بوجهين:

الوجهُ الأوّلُ: أنّ النقضَ حلٌّ لما هو محكمٌ ومبرَمٌ، وقد جُعلَ الاستصحابُ بلسانِ النهيِ عن النقض، فلابدّ أن تكونَ الحالةُ السابقةُ التي يُنهى عن نقضِها محكمةً ومبرمةً ومستمرّةً بطبيعتِها لكي يصدُقَ النقضُ على رفعِ اليدِ عنها، وأمّا إذا كانتْ مشكوكةَ القابليّةِ للبقاءِ فهي ـ على فرض انتهاءِ قابليّتِها ـ لا يصحُّ إسنادُ النقضِ إليها؛ لانحلالِها بحسبِ طبعِها. فأنت لا تقولُ عن الخيوطِ المتفكّكةِ: «إنّي نقضتُها» إذا فصلتَ بعضَها عن بعضٍ، وإنّما تقولُ عن الحبلِ المحكمِ ذلكَ إذا حللتَه، فيختصُّ الدليلُ إذاً بمواردِ إحرازِ قابليّةِ المستصحَبِ للبقاءِ والاستمرار.

ويردُ على هذا الوجهِ: أنّ النقضَ لم يُسندْ إلى المتيقّنِ والمستصحَبِ لنفتّشَ عن جهةِ إحكامٍ فيه حتّى نجدَها في افتراضِ قابليّتِهِ للبقاء، بل أُسندَ إلى نفس اليقينِ في الروايةِ، واليقينُ بنفسِه حالةٌ مستحكمةٌ وفيها رسوخٌ مصحّحٌ لإسناد النقض إليها بقطعِ النظرِ عن حالةِ المستصحَبِ ومدى قابليّتِه للبقاءِ.

الوجهُ الثاني: أنّ دليلَ الاستصحابِ يفترضُ كونَ العملِ بالشكِّ نقضاً لليقينِ بالشكِّ، وهذا لا يصدقُ حقيقةً إلّا إذا كان الشكُّ متعلّقاً بعين ما تعلّقَ به اليقينُ حقيقةً أو عنايةً. ومثالُ الأوّل: الشكُّ في قاعدةِ اليقينِ مع يقينِها، ومثالُ الثاني: الشكُّ في بقاءِ الطهارةِ مع اليقينِ بحدوثِها، فإنّ الشكَّ هنا وإن كان متعلّقاً بغير ما تعلّقَ به اليقينُ حقيقةً ـ لأنّه متعلّقٌ بالبقاءِ، واليقينُ متعلّقٌ بالحدوثِ ـ ولكن حيثُ إنّ المتيقّنَ له قابليةُ البقاءِ والاستمرارِ، فكأنّ اليقينَ بالعنايةِ قد تعلّقَ به بما هو باقٍ ومستمرٌّ، فيكونُ الشكُّ متعلّقاً بعينِ ما تعلّقَ به اليقينُ، وبهذا يصدقُ النقضُ على العملِ بالشكِّ، وأمّا في مواردِ الشكِّ في المقتضي، فاليقينُ غيرُ متعلّقٍ بالبقاءِ لا حقيقةً ولا عنايةً، أمّا الأوّلُ فواضحٌ، وأمّا الثاني فلأنّ المتيقّنَ لم تُحرَزْ قابليّتُه للبقاءِ، وعليهِ فلا يكونُ العملُ بالشكِّ نقضاً لليقينِ ليشملَه النهيُ المجعولُ في دليلِ الاستصحابِ.

والجوابُ على ذلك: بأنّ صدقَ النقضِ وإن كان يتوقّفُ على وحدةِ متعلّقِ اليقينِ والشكِّ، ولكنْ يكفي في هذه الوحدةِ تجريدُ اليقينِ والشكِّ من خصوصيةِ الزمانِ الحدوثيِّ والبقائيِّ، وإضافتُهما إلى ذاتٍ واحدةٍ كما تقدّمَ توضيحهُ فيما مضى، وهذه العنايةُ التجريديّةُ تُطَبّقُ على مواردِ الشكِّ في المقتضي أيضاً.

وعليه فالاستصحابُ يجري في مواردِ الشكِّ في المقتضي أيضاً.

الشرح

بعد أن تمّت دلالة النصوص الشرعيّة ـ وتحديداً صحيحة زرارة ـ على حجّية الاستصحاب، يقع الكلام في عموم جريانه، في قبال بعض التفصيلات التي حاولت تخصيص جريانه في حالة دون أخرى ـ كما سيتّضح ـ وهو المقام الرابع من البحث في الاستصحاب.

عموم جريان الاستصحاب

في ضوء ما انتهينا إليه من حجّية الاستصحاب بالدليل المتقدّم أي صحيحة زرارة، يمكننا القول بجريان الاستصحاب في جميع الموارد التي تتوفّر فيها أركانه، وهذا العموم يستند في الحقيقة إلى إطلاق الصحيحة المتقدّمة، فإنّ الإمام عليه السلام نهى عن نقض اليقين بالشكّ مطلقاً ولم يفصّل في الموارد.

إلّا أنّ بعض الأصحاب حاول التفصيل في جريان الاستصحاب، من قبيل:

١ ـ التفصيل بين موارد الشكّ في المقتضي والشكّ في الرافع.

٢ ـ التفصيل بين الشبهات الحكمية والشبهات الموضوعيّة.

بدعوى جريان الاستصحاب فيما لو كان الشكّ في الرافع والشبهة موضوعيّة، وغير ذلك من التفصيلات.

ولكن المصنّف قدس سره اقتصر هنا على ذكر التفصيل الأوّل، ولتوضيحه نذكر المقدّمة التالية:

إنّ الاستصحاب ـ كما تقدّم ـ يتقوّم باليقين بالحدوث والشكّ في البقاء، والحالة السابقة التي يُراد استصحاب بقائها على نحوين:

الأوّل: أن يكون المستصحَب قابلاً ـ لو خلّي وطبعه ولم يعترضه عارض ومانع ـ للبقاء والاستمرار، من قبيل ما يقال في الفيزياء بأنّ الشيء إذا تحرّك ولم يعقه عائق ففيه إمكانية الاستمرار والحركة، فحركة الجسم لولا الاحتكاك بالأشياء الخارجيّة المزاحمة قابلة للدوام والاستمرارِ والتوقّفُ يحصل لأمور خارجيّة، هذا مثال في الأمور التكوينيّة. ومثاله في الشرعيّات الوضوء وباقي الطهارات، فإنّه شيء لو خلّي وطبعه ولم يعرضه ناقض كالحدث والنوم فهو قابل للاستمرار، ومن ثمّ يجوز للمتوضّئ لصلاة الظهر أن يصلّي بوضوئه المغرب في حالة محافظته عليه.

الثاني: أن لا يكون المستصحَب كذلك، بمعنى أنّه أمر محدود القابليّة في نفسه، فهو يقتضي الانتهاء بعد مدّة محدودة بطبعه حتّى لو لم يعترضه عارض، من قبيل الشمعة المشتعلة، فإنّها تنقضي بعد مدّة بحسب طبعها حتّى لو لم تهبّ عليها ريح وتطفئها.

إذا اتّضح ذلك نقول: إنّ الشكّ في بقاء الحالة السابقة تارةً يكون من قبيل الشكّ في شيء من النحو الأوّل، أي الشكّ في بقاء أمر يقتضي بطبعه الدوام والاستمرار وينشأ الشكّ عادةً من عروض رافع، وهو المسمّى بالشكّ في الرافع. وأخرى يكون في شيء من النحو الثاني، أي الشكّ في أمر محدود القابليّة للبقاء، وهذا الشكّ كما يحصل من الشكّ في وجود مانع ورافع عن بقائه في الفترة المحدودة يحصل أيضاً لأجل احتمال انقضائه وانتهاء قابليّته لا لأجل طروّ المانع عن بقائه، وهو المسمّى بالشكّ في المقتضي.

وقد فصّل الشيخ الأنصاري[١] والمحقّق النائيني[٢] ـ رحمهما الله ـ بين الصورتين وقالا بجريان الاستصحاب في حالة كون الشكّ شكّاً في الرافع لا المقتضي.

وقد يُرى لأوّل وهلة أنّ هذا التفصيل لا وجه له؛ لأنّ صحيحة زرارة ـ أي دليل الاستصحاب ـ مطلقة ونهت عن نقض اليقين بالشكّ سواء كان الشكّ شكّاً في الرافع أو المقتضي، فما لم تقم قرينة على الاختصاص لا يكون للقول به وجه.

ومن هنا صار القائل بالاختصاص بصدد بيان القرائن والوجوه الموضّحة لصحّة دعواه باختصاص جريان الاستصحاب في موارد الشكّ في الرافع.

اختصاص جريان الاستصحاب بموارد الشكّ في الرافع

أبرز القائل بالاختصاص وجهين لبيان دعواه، وكلاهما يستند إلى كلمة «النقض» الواردة في صحيحة زرارة حيث عبّر الإمام عليه السلام: بـ «**لا تنقض اليقين بالشك**»، والوجهان هما:

الوجه الأوّل: إنّ معنى النقض لغةً[٣] وعرفاً: حلّ ما هو محكم ومبرم، فيُقال لمن استطاع أن يتخلّل الأمر المحكم والمبرم ويفكّكه ويحلّل أجزاءه أنّه نقضه، ويقال للدليل المحكم في حالة الإشكال عليه بأنّه دليل منقوض، في حين إنّه لا يقال لمن فصل الخيوط المتفكّكة بعضها عن بعض أنّه نقضها،

(١) **فرائد الأصول**: ج٢، ص١٩٧.

(٢) انظر: **أجود التقريرات**: ج،٢ ص٣٥١.

(٣) قال ابن منظور: «النقض: إفساد ما أبرمت من عقد أو بناء، وفي الصحاح: النقض: نقض البناء والحبل والعهد»، **لسان العرب**: ج٧، ص٢٤٢ ـ نقض.

وما ذلك إلّا لأجل عدم وجود حلّ وتفكيك لأمر محكم ومبرم، فالنقض إذاً عمليّة حلّ وتفكيك للأمر المحكم.

إذا اتضح ذلك نأتي إلى محلّ الكلام، فإنّنا نجد أنّ الإمام عليه السلام عبّر عن الشكّ في الصحيحة في حالة البناء عليه بأنّه ناقض للوضوء، ولذا نهى عن الأخذ به وترتيب الأثر عليه، وصدق النقض على الشكّ لا يتمّ إلّا إذا كانت الحالة السابقة أمراً محكماً ومبرماً وفيه قابليّة للبقاء والاستمرار، إذ بدون قابليّته لذلك لا يكون محكماً ولا يصدق على العمل بالشكّ أنّه نقض لليقين السابق.

بعبارة أخرى: إنّ الحالة السابقة لو كانت أمراً ليست فيه قابليّة البقاء والاستمرار فهذا يعني أنّه أمر غير محكم، إذ المفروض أنّه ينتهي بانتهاء فترة قابليّته المحدودة ويكون منقوضاً بنفسه ولا يحتاج إلى الشكّ ليكون ناقضاً له، فلأجل صدق «النقض» في الصحيحة على الشكّ لابدّ من افتراض كون المستصحب أمراً قابلاً للدوام والاستمرار، ومثل ذلك لا يكون إلّا في موارد الشكّ في الرافع، فإنّ المستصحب ـ لولا عروض الرافع ـ محكم وباق، ويكون الشكّ في طروّ الرافع شكّاً في حلّ إبرامه وإحكامه واستمراره، فيستصحب بقاءه، بخلاف موارد الشكّ في المقتضي، فإنّ الأخذ بالشكّ لا يصدق عليه «النقض» المنهيّ عنه؛ لعدم إحكام الحالة السابقة وقابليّتها للبقاء.

وبهذا يظهر أنّ كلمة «النقض» قرينة على اختصاص الصحيحة بموارد الشكّ في الرافع.

الوجه الثاني: أنّ الصحيحة المتقدّمة قد افترضت أنّ العمل بالشكّ والأخذ به يعدّ نقضاً لليقين بالشكّ وهو منهيّ عنه، وذكرنا أنّ النهي فيها

نهي إرشاديّ إلى الحكم ببقاء المتيقّن والجري العملي على طبق اليقين السابق، كما لو لم يكن الشكّ موجوداً، ومن الواضح أنّ صدق النقض بالشكل المذكور لا يحصل إلّا مع وحدة متعلّق اليقين والشكّ بحيث يكون الشكّ متعلّقاً بعين ما تعلّق به اليقين. وهذا الشكّ:

• إمّا يتعلّق بعين ما تعلّق به اليقين حقيقةً، كما في قاعدة اليقين، فإنّ الشكّ فيها يتعلّق بعين ما تعلّق به اليقين حقيقة، ولذا يعبّر عنه بالشكّ الساري ويؤدّي إلى زلزلة اليقين السابق من أساسه.

• أو يتعلّق بعين ما تعلّق به اليقين عناية ومجازاً، كما في الاستصحاب، فإنّ الشكّ فيه يتعلّق بعين ما تعلّق به اليقين مجازاً لا حقيقةً، إذ إنّ اليقينَ تعلّقَ بحدوثِ الشيءِ والشكَّ تعلّقَ ببقائِه، ولكن حيث إنّ المستصحب يفترض أنّه قابل للبقاء والاستمرار والدوام ـ لولا عروض الشكّ ـ فيرى العرف أنّ الشكّ في الاستصحاب يكون متعلّقاً بعين ما تعلّق به اليقين، ويصحّ إسناد النقض إلى الشكّ بهذه العناية.

بعبارة واضحة: إنّ صدق النقض العملي في الصحيحة يتوقّف على وحدة متعلّق اليقين والشكّ حقيقةً أو مجازاً، ووحدة المتعلّق حقيقة أمر غير معقول في الاستصحاب؛ لأنّ اليقين يتعلّق بحدوث الشيء والشكّ في بقائه، فلم يبق سوى وحدتهما مجازاً، وهي لا تحصل إلّا إذا فرضنا أنّ اليقين موجود إلى حين زمان الشكّ، ووجوده كذلك يعني قابليّة المستصحب للبقاء والاستمرار ليصدق ـ عندئذ ـ على الأخذ بالشكّ أنّه نقض لليقين، وهو منهيّ عنه.

ومن الواضح أنّ افتراض كون المستصحب كذلك إنّما يكون في حالات الشكّ في الرافع، ليمكن سحب المتيقّن من زمان الحدوث إلى زمان

البقاء، فيكون العمل بالشكّ نقضاً له، بخلاف ما لو لم يكن كذلك، كما في موارد الشكّ في المقتضي، فإنّ وحدة متعلّق اليقين والشكّ لا يمكن تصويرها لا حقيقةً ولا مجازاً:

أمّا حقيقة، فلأنّ متعلّق اليقين في الاستصحاب هو الحدوث ومتعلّق الشكّ هو البقاء كما هو واضح.

وأمّا مجازاً، فلأنّ المستصحب ـ حسب الفرض ـ غير قابل للبقاء والاستمرار، ومن ثمّ لا يرى العرف أنّ الشكّ متعلّق بعين ما تعلّق به اليقين، وبعد عدم صدق الوحدة ـ ولو عنايةً ومجازاً ـ لا يصدق على العمل بالشكّ أنّه نقض لليقين السابق بالشكّ اللاحق.

فتلخّص: أنّ العناية العرفية التي صحّحت إسناد النقض إلى الشكّ في الصحيحة ـ وهي قابليّة المستصحَب للبقاء والاستمرار ـ توجد في موارد الشكّ في الرافع لا المقتضي، وبهذا تكون الصحيحة مختصّة بها.

هذان وجهان ادُّعي وجودهما في كلمة «النقض» في الصحيحة، ومن خلالهما تخصّص حجّية الاستصحاب وجريانه بموارد الشكّ في الرافع.

مناقشة المصنف لوجهي الاختصاص

ناقش السيّد الشهيدؒ كلا الوجهين:

• أمّا الأوّل، فإنّه متوقّف على أن يكون المنقوض بالشكّ هو المستصحب والمتيقّن؛ إذ بناءً عليه لابدّ من البحث والتفتيش عن جهة إحكام وإبرام فيه ليصدق على العمل بالشكّ حينئذ أنّه نقض لليقين بالشكّ وقد نهت عنه الصحيحة، إلّا أنّ الصحيح أنّ النقض فيها لم يسند إلى المتيقّن وإنّما أُسند إلى نفس اليقين، واليقين أمرٌ محكم ومبرم لأنّه حالة من الرسوخ والإحكام تتّصف بها النفس الإنسانية سواء كان متعلّقه ـ أي المتيقّن ـ أمراً محكماً أم لا،

ومن ثمّ يكون إسناد المنقوضية إليه في الرواية صحيحاً سواء كان المستصحب أمراً قابلاً للبقاء والاستمرار بطبعه أم لا، فتكون الصحيحة دالّة على جريان الاستصحاب في موارد الشكّ في الرافع والمقتضي معاً.

• وأمّا الثاني، فلأنّ المستدلّ لمّا رأى أنّ صدق النقض في الصحيحة متوقّف على وحدة متعلّق اليقين والشكّ، وأنّ الوحدة الحقيقيّة غير ممكنة في الاستصحاب، توسّل بعناية عرفية تصوّر وحدتها مجازاً وهي قابليّة المستصحب للبقاء والاستمرار، وجواب المصنّف عن ذلك تتلخّص بالقول: إنّنا قد صحّحنا سابقاً إسناد النقض إلى الشكّ بلا حاجة إلى هذه العناية، وذلك من خلال إلغاء خصوصيّة الزمان وتقطيع المستصحب إلى حدوث وبقاء، فإنّ الوحدة المجازية تحصل بذلك في نظر العرف ويرى ـ بعد الإلغاء المذكور ـ أنّ العمل بالشكّ يعدّ نقضاً لليقين وهو منهيٌّ عنه.

ومن الواضح أنّ هذه العناية كما توجد في موارد الشكّ في الرافع توجد أيضاً في موارد الشكّ في المقتضي؛ لأنّ صدق النقض بعد إلغاء خصوصيّة الزمان وتجريد المتيقّن من الحدوث والبقاء موجود في كلا الموردين كما لا يخفى.

وبهذا يظهر بطلان كلا وجهي الاختصاص، وأنّ الصحيح بنظر المصنّف‌ جريان الاستصحاب في موارد الشكّ في الرافع والمقتضي، وهو عبارة أخرى عن عموم جريان الاستصحاب.

أضواء على النص

• قوله: «**ففي مثل ذلك يجري استصحابه**». أي: المتيقّن الذي يشكّ في بقائه.

• قوله: «**وأمّا إذا كانت**». أي: الحالة السابقة.

- قوله ﷺ: «**في افتراض قابليّته**». أي: المتيقّن.
- قوله ﷺ: «**وهذا لا يصدق**». أي: نقض اليقين بالشكّ.
- قوله ﷺ: «**ومثال الأوّل**». وهو تعلّق الشكّ بعين ما تعلّق به اليقين حقيقة.
- قوله ﷺ: «**ومثال الثاني**». وهو تعلّق الشكّ بعين ما تعلّق به اليقين عنايةً ومجازاً.
- قوله ﷺ: «**فإنّ الشكّ هنا**». أي: في الثاني الذي يكون الشكّ فيه متعلّقاً بعين ما تعلّق به اليقين عناية.
- قوله ﷺ: «**ولكن حيث إنّ المتيقّن له قابليّة**». هذه هي النكتة التي يستفيد منها القائل باختصاص جريان الاستصحاب بموارد الشكّ في الرافع.
- قوله ﷺ: «**قد تعلّق به**». أي: بالمتيقّن.
- قوله ﷺ: «**وإضافتهما إلى ذات واحدة**». أي: اليقين والشكّ.
- قوله ﷺ: «**كما تقدّم توضيحه**». في الجهة الأولى من البحث في صحيحة زرارة.

٥ . تطبيقات

١. استصحاب الحكم المعلق

في مواردِ الشبهةِ الحكميةِ: تارةً يُشكُّ في بقاءِ الجعلِ؛ لاحتمالِ نسخِه، فيجري استصحابُ بقاءِ الجعل.

وأخرى: يُشكُّ في بقاءِ المجعولِ بعدَ افتراضِ تحقّقِه وفعليّتِه، كما إذا حرمَ العصيرُ العنبيُّ بالغليان، وشُكّ في بقاءِ الحرمةِ بعدَ ذهابِ الثلثينِ بغيرِ النارِ، فيجري استصحابُ المجعول.

وثالثةً: يكونُ الشكُّ في حالةٍ وسطى بين الجعلِ والمجعول. وتوضيحُ ذلك في المثال الآتي:

إذا جعلَ الشارعُ حرمةَ العنبِ إذا غلى، ونفترضُ عنباً ولكنّه بعدُ لم يغلِ، فهنا المجعولُ ليس فعليّاً، بل فعليّتُه فرعُ تحقّقِ الغليانِ، فلا علمَ لنا بفعليّةِ المجعولِ الآن، ولكنّا نعلمُ بقضيّةٍ شرطيةٍ وهي: أنّ هذا العنبَ لو غلى لحرمَ، فإذا تيبّس العنبُ بعدَ ذلك وأصبح زبيباً نشكُّ في أنّ تلك القضيةَ الشرطيةَ هل لا تزالُ باقيةً ـ بمعنى أنّ هذا الزبيبَ إذا غلى يحرُمُ كالعنب ـ أو لا؟ فالشكُّ هنا ليس في بقاءِ الجعلِ ونسخِه إذ لا نحتملُ النسخَ، وليس في بقاءِ المجعولِ بعدَ العلمِ بفعليّتِه؛ إذ لم يوجدْ علمٌ بفعليّةِ المجعولِ بعدُ، وإنّما الشكُّ في بقاءِ تلك القضيةِ الشرطية.

فقد يقالُ: إنّه يجري استصحابُ تلكَ القضيّةِ الشرطيةِ لأنّها متيقّنةٌ حدوثاً ومشكوكةٌ بقاءً، ويُسمَّى باستصحابِ الحكمِ المعلَّقِ أو بالاستصحابِ التعليقي.

ولكنْ ذهبَ المحقّقُ النائينيُّ ـ رحمه الله ـ إلى عدم جريانِ الاستصحابِ؛ إذ ليس في الحكمِ الشرعيِّ إلّا الجعلُ والمجعولُ، والجعلُ لا شكَّ في بقائِه، فالركنُ الثاني مختلٌّ، والمجعولُ لا يقينَ بحدوثِه، فالركنُ الأوّلُ مختلّ.

وأمّا القضيّةُ الشرطيّةُ فليس لها وجودٌ في عالم التشريعِ بما هي قضيّةٌ شرطيّةٌ وراءَ الجعلِ والمجعولِ ليجريَ استصحابُها.

الشرح

يقع الكلام في بعض تطبيقات الاستصحاب، وهو المقام الخامس من البحث فيه، والتطبيقات المستعرضة هنا خمسة:

١ ـ استصحاب الحكم المعلّق.

٢ ـ استصحاب التدريجيّات.

٣ ـ استصحاب الكلّي.

٤ ـ الاستصحاب في حالات الشكّ في التقدّم والتأخّر.

٥ ـ الاستصحاب في حالات الشكّ السببي والمسبّبي.

وسنتناول هذه التطبيقات بالبحث والتحليل بما ينسجم وهذه الحلقة. ونبدأ باستصحاب الحكم المعلّق.

استصحاب الحكم المعلّق

ينقسم استصحاب الحكم إلى قسمين:

الأوّل: الاستصحاب التنجيزيّ.

الثاني: الاستصحاب التعليقيّ.

أمّا الأوّل فيُقصد به الاستصحاب الذي يكون المستصحب فيه أمراً منجّزاً وفعليّاً، كما لو كان المكلّف على علم بوضوئه سابقاً ثمّ شكّ في بقائه لاحقاً، فيجري استصحاب بقائه. والمستصحب هنا قضية تنجيزيّة وغير معلّقة على شيء، وهذا القسم هو ما تكلّمنا عنه في البحوث السابقة، وما سقناه من أمثلة في استصحاب الحكم سابقاً كان لهذا القسم من الاستصحاب.

وأمّا القسم الثاني فهو الذي يكون المستصحب فيه قضيّة تعليقيّة لا تنجيزيّة، ولتوضيحه نقدّم المقدّمة التالية: في بادئ الأمر لا ينبغي إغفال أنّ محلّ كلامنا هو موارد الشبهات الحكميّة لا الموضوعيّة، ولهذا عبّر المصنّف‏ﷺ في عنوان هذا التطبيق بـ «استصحاب الحكم المعلّق»، والحكم ـ كما مرّ بنا في بداية الحلقة[1]ـ له مرحلتان: الثبوت والإثبات، وأُولى المرحلتين تحتوي على مراتب ثلاث هي: الملاك والإرادة والاعتبار أي الجعل، وأوضحنا في قاعدة إمكان التكليف المشروط أنّ الحكم الشرعي تارةً يُراد به الجعل، وأُخرى المجعول، والأوّل يُراد به الحكم الذي يجعله المولى على نهج القضيّة الحقيقيّة والذي يلحظ فيه القيود تقديراً، وأمّا الثاني فيُقصد به فعليّة الحكم التي تتمّ في حال وجود القيود خارجاً، كما إذا وجد مكلّف مستطيع فإنّ وجوب الحجّ سيكون فعليّاً في حقّه ومجعولاً بالنسبة إليه، وأمّا قبل ذلك فإنّ وجوب الحجّ موجود في الشريعة على مستوى الجعل بالنسبة إليه.

إذا اتّضح ذلك نقول: إنّ الشكّ في الحكم في موارد الشبهة الحكميّة يكون على أنحاء ثلاثة:

الأوّل: أن يعلم المكلّف بالجعل، ثمّ يشكّ في بقائه نتيجة شكّه في نسخه. فإنّنا نعلم أنّ هناك أحكاماً قد جعلت ثمّ نسخت بعد فترة من الزمن، كتقديم الصدقة عند إرادة مناجاة الرسول ﷺ، قال تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نَـٰجَيْتُمُ ٱلرَّسُولَ فَقَدِّمُواْ بَيْنَ يَدَىْ نَجْوَىٰكُمْ صَدَقَةً﴾[2]، وقد ذكر المفسِّرون[3] أنّ الآية نُسخت ولم يعمل بها سوى أمير المؤمنين‏؈.

---

(١) في بحث «الحكم الشرعي وتقسيمه».

(٢) المجادلة: ١٢.

(٣) انظر: **مجمع البيان**: ج٩، ص٤١٧.

وعلى أيّ حال، فقد يشكّ المكلّف في بقاء الجعل بعد علمه به سابقاً، وسبب شكّه في البقاء هو احتمال نسخه، وفي مثل هذه الحالة يجري استصحاب بقاء الجعل؛ لتماميّة أركان الاستصحاب في هذا النحو من الشكّ.

الثاني: أن يعلم المكلّف بالمجعول ثمّ يشكّ في بقائه، وفي هذا النحو لا إشكال في جريان استصحاب بقاء المجعول لتماميّة أركانه أيضاً، كما إذا كان المكلّف على علم بفعليّة وجوب الحجّ ـ أي المجعول ـ في حقّه، ثمّ شكّ في بقائه؛ لشكّه في بقاء الاستطاعة، فيستصحب بقاء المجعول، أو كما إذا علم بحرمة العصير العنبي إذا غلى بالنار ولم يذهب ثلثاه، ثمّ شكّ في بقاء الحرمة بعد ذهاب الثلثين بغير النار، كما لو أغلاه على النار وأنزله قبل ذهاب الثلثين ثمّ وضعه في الشمس فذهب منه الثلثان، ففي مثل هذه الحالة يشكّ في بقاء الحرمة المعلومة سابقاً، لأنّ ذهاب الثلثين لو كان بالنار لعلم بحلّية العصير قطعاً ولكن المفروض أنّ ذهاب الثلثين حصل بالشمس، ومن ثمّ فاحتمال بقاء الحرمة موجود فيستصحب بقاء الحرمة السابقة، أي المجعول.

فتحصّل: أنّ المكلّف لو كان عالماً بالجعل أو المجعول ثمّ شكّ في بقائهما فيستصحب بقاء الجعل والمجعول لتماميّة أركان الاستصحاب فيهما، والاستصحاب في كليهما استصحاب لحكم تنجيزيّ وغير معلّق على شيء.

الثالث: أن يكون الشكّ في حالة برزخية ووسطى بين الجعل والمجعول، ومثاله: ما لو جعل الشارع حرمة العنب بنحو القضيّة الشرطيّة، فقال: «يحرم العنب إذا غلى»، وكان أمام المكلّف لم يغل بعد، فحرمته ليست فعليّة؛ إذ المفروض عدم حصول الغليان، فلو فرض أنّ المكلّف كان عالماً بهذه القضيّة الشرطيّة، ثمّ شكّ في بقائها بعد يبوسة العنب وتحوّله إلى زبيب، فهل يحكم على الزبيب بالحرمة عند الغليان؟

إنّ الملاحظ هنا أنّ الشكّ لم يكن شكّاً في الجعل؛ لأنّ المفروض أنّ المكلّف لا يحتمل نسخ القضيّة الشرطيّة المعلومة سابقاً، بل لا يزال يعلم بأنّ العنب يحرم إذا غلى، كما أنّه ليس شكّاً في المجعول؛ لأنّ حرمة العنب المعلومة سابقاً ليست فعليّة بل هي معلّقة على الغليان وهو لم يحصل. فالمعلوم سابقاً ـ إذاً ـ قضيّة شرطيّة والحكم فيها معلّق على شيء، والمشكوك هو بقاء تلك القضية الشرطية، والسؤال: هل بالإمكان استصحاب بقاء القضية الشرطية بالنسبة إلى الزبيب والحكم عليه بالحرمة إذا غلى كما كان يحكم على العنب بالحرمة عند الغليان، أم أنّ الاستصحاب لا يجري؟

قد يُقال: بأنّ القضية الشرطية كانت معلومة سابقاً والآن يشكّ في بقائها، فيُستصحب بقاؤها، فإنّ المكلّف كان بإمكانه الإشارة إلى العنب الذي لم يغلِ ويقول إنّ هذا العنب يحرم إذا غلى، وبعد تحوّل العنب إلى زبيب يشكّ في بقاء تلك القضية الشرطية، فيستصحب بقاءها؛ لتماميّة أركان الاستصحاب، ويترتّب عليه أنّ الزبيب يحرم إذا غلى.

إن قلت: كيف يمكن جريان الاستصحاب مع أنّ العنب شيء والزبيب شيءٌ آخر، في حين إنّ واحداً من أركان الاستصحاب هو وحدة القضية المتيقّنة والمشكوكة، وليس المستصحب في المقام كذلك؟

قلت: تقدّم منّا القول أنّ المقصود بالوحدة في الركن الثالث هو الوحدة العرفية لا الدقّية، والعرف يرى أنّ الحرمة التي تثبت للزبيب عند غليانه على تقدير وجودها هي نفس الحرمة الثابتة للعنب عند الغليان، فيكون شأن قيديّة العنبية في الحرمة حال الغليان شأن تغيّر الماء، حيث قلنا إنّ الشكّ في بقاء نجاسة ماء الحوض بعد زوال التغيّر مجرىً لاستصحاب بقاء النجاسة الثابتة قبل زوال التغيّر؛ لأنّ العرف يرى وحدة الماء في المتيقّن

والمشكوك وأنّ النجاسة الثابتة للماء بعد زوال التغيّر ـ لو كانت ـ هي امتداد للنجاسة السابقة الثابتة قبل زوال التغيّر.

وكذلك الحال في المقام، فإنّ حرمة الزبيب إذا غلى لو كانت موجودة فهي امتداد للحرمة التعليقيّة للعنب عند الغليان، فيجري استصحاب القضية الشرطية؛ لتماميّة أركان الاستصحاب فيها، وهذا الاستصحاب هو المسمّى بـ «استصحاب الحكم التعليقي» أو «الاستصحاب التعليقي».

الاستصحاب التعليقي في نظر الميرزا

ورغم ما ذكرناه من تماميّة أركان الاستصحاب الأربعة بالنسبة إلى الاستصحاب التعليقي ذهب الميرزا النائيني‌ؒ[1] إلى عدم جريانه بدعوى أنّ الشريعة لا تحتوي إلّا على الجعل والمجعول، فإنّ الحكم إمّا يكون موجوداً في الشريعة ويلحظ من قبل الشارع بنحو القضية الحقيقيّة فيكون جعلاً، وإمّا يكون موجوداً ومتحقّقاً فعلاً لتحقّق قيوده خارجاً، فيكون مجعولاً، ولا يوجد في الشريعة ما لا هو جعل ولا مجعول.

وعند ملاحظتنا لهما لا نجد أنّ أركان الاستصحاب تامّة فيهما؛ لأنّ الجعل ـ في تشريع حرمة العنب إذا غلى ـ معلوم الحدوث والبقاء ولا يوجد شكّ في بقائه، ومن ثمّ لا يجري استصحابه؛ لاختلال الركن الثاني، والمجعول ـ أي فعليّة الحرمة ـ لا يوجد يقين بحدوثه ليستصحب، إذ المفروض أنّ العنب لم يغل فعلاً، ومن ثمّ لا يجري فيه الاستصحاب؛ لاختلال الركن الأوّل.

بعبارة ثانية: ما هو موجود في الشريعة ـ أي الجعل والمجعول ـ لا يجري فيه الاستصحاب؛ لعدم تماميّة أركانه، وما تتمّ فيه الأركان ـ أي القضية

(١) انظر: أجود التقريرات: ج٢، ص٤١١ ـ ٤١٢.

الشرطية ـ ليس شيئاً ثالثاً وراء الجعل والمجعول في عالم التشريع، لأنّ القضية الشرطية ترجع في حقيقتها إلى قضية حملية وهي وجود الحكم عند وجود موضوعه، فإنّ الحكم بحرمة العنب فعلاً متوقّف على وجود الغليان وعند تحقّقه يحكم بحرمته فعلاً، فقولنا: «يحرم العنب إذا غلى» عبارة أخرى عن قولنا: «العنب المغليّ حرام» وبالعكس، ولهذا الحكم ثبوتان أحدهما ثبوته في مرحلة الجعل والأخرى ثبوته في مرحلة المجعول عند تحقّق موضوعه، وليس هناك شيء ثالث غير هذا.

ويجاب عنه: إنّه لا يشترط في المستصحب أن يكون جعلاً أو مجعولاً، لأنّها دعوىً بلا دليل، فإنّا نقول بجريانه فيما لو وجدت الأركان الأربعة من اليقين السابق والشكّ اللاحق ووحدة متعلّقهما وترتيب الأثر الذي يخرج جريانه عن اللغوية، فمتى ما وجدت جرى الاستصحاب وإلّا فلا.

ولم يتعرّض المصنّف⁣ﷺ لمناقشة ما ذكره الميرزا ﷺ واكتفى بنقل القولين في جريان الاستصحاب التعليقي تاركاً تحقيقه إلى دراسات أعلى.

أضواء على النصّ

- قوله: «**تارةً يشكّ في بقاء الجعل**». بعد العلم بوجوده.
- قوله: «**بعد ذهاب الثلثين بغير النار**». قيّد المصنّف ذهاب الثلثين بغير النار لأنّ ذهابهما بالنار يحلّل العصير بلا إشكال.
- قوله: «**إذ لم يوجد علم بفعليّة المجعول**». باعتبار أنّ الغليان لم يحصل.
- قوله: «**والجعل لا شكّ في بقائه**». لأنّ المكلّف على يقين بحرمة العنب إذا غلى ولا شكّ لديه في ذلك.
- قوله: «**بما هي قضيّة شرطيّة**». إشارة إلى أنّ القضيّة الشرطيّة هي نفس الجعل ولكنّه حوّل إلى قضيّة شرطيّة.

٢. استصحاب التدريجيّات

الأشياءُ إمّا قارّةٌ توجدُ وتبقى، وإمّا تدريجيةٌ، كالحركةِ توجدُ وتفنى باستمرار.

فبالنسبةِ إلى القسمِ الأوّلِ لا إشكالَ في جريانِ الاستصحابِ. وأمّا بالنسبةِ إلى القسمِ الثاني، فقد يقالُ بعدمِ اجتماعِ الركنِ الأوّلِ والثاني معاً، لأنّ الأمرَ التدريجيَّ سلسلةُ حدوثاتٍ، فإذا علمَ بأنّ شخصاً يمشي وشكَّ في بقاءِ مشيِه لم يكنْ بالإمكان استصحابُ المشيِ لترتيبِ ما له من الأثر، لأنّ الحصّةَ الأولى منه معلومةُ الحدوث، ولكنّها لا شكَّ في تصرّمِها، والحصّةَ الثانيةَ مشكوكةٌ ولا يقينَ بها، فلم تتمَّ أركانُ الاستصحابِ في شيءٍ؛ ومن هنا يُستشكلُ في إجراءِ الاستصحابِ في الزمانِ، كاستصحابِ النهارِ ونحوِ ذلك لأنّه من الأمور التدريجية.

والجوابُ على هذا الإشكالِ: أنّ الأمرَ التدريجيَّ على الرغم مِن تدرُّجِه في الوجودِ وتصرُّمِه قطعةً بعدَ قطعةٍ، لهُ وحدةٌ ويُعتبرُ شيئاً واحداً مستمرّاً على نحوٍ يصدقُ على القطعةِ الثانيةِ عنوانُ البقاءِ، فتتمُّ أركان الاستصحابُ حينما نلحظُ الأمرَ التدريجيَّ بوصفِه شيئاً واحداً مستمرّاً فنجدُ أنّه متيقّنٌ بدايةً ومشكوكٌ نهايةً فيجري استصحابُه، وهذه الوحدةُ مناطُها في الأمرِ التدريجيِّ اتصالُ

قطعاتِه بعضِها ببعضٍ اتصالاً حقيقياً، كما في حركةِ الماءِ من أعلى إلى أسفلَ، أو اتّصالاً عرفياً، كما في حركةِ المشيِ عندَ الإنسان، فإنّ المشيَ يتخلّلُه السكونُ والوقوفُ ولكنّه يُعتبرُ ـ عرفاً ـ متواصلاً.

الشرح

التطبيق الثاني من تطبيقات قاعدة الاستصحاب هو استصحاب التدريجيّات، وهو مادّة هذا البحث.

استصحاب التدريجيات

عندما ينظر العرف إلى الأشياء يقسّمها إلى قسمين:

١ ـ أشياء قارّة وثابتة، بمعنى أنّها إذا وجدت تبقى ويرى العرف أنّ لها حدوثاً وبقاءً، كأغلب الأشياء التي حولنا. فزيد إذا وجد يبقى ونقول عنه إنّ عمره بلغ كذا، وهذه الشجرة حدثت وهي ما زالت باقيّة، ويُقال للإنسان إذا توضّأ ولم يحدث أنّه باق على وضوئه، وأمثال ذلك.

٢ ـ أشياء تدريجيّة وغير قارّة، بمعنى أنّها توجد وتفنى باستمرار فهي حدوث ثمّ حدوث ثان ثمّ ثالث وهكذا، فلها في كلّ آن حدوث جديد غير الحدوث السابق الذي وجد ثمّ انعدم، كالزمان فإنّه أمر تدريجي وغير قارّ، فكلّ آن منه يحدث ثمّ يفنى ويحدث آن جديد ثمّ يفنى، فليس له حدوث وبقاء، وكذلك الحركة فإنّها شيء تدريجيّ وكلّ مقطع منها يحدث ثمّ يفنى ويحدث مقطع آخر، فهي عبارة عن حدوثات متعدّدة.

فالأشياء بنظر العرف ـ إذاً ـ قارّة وتدريجيّة، وإنّما قيّدنا بـ «نظر العرف» لأنّ جميع الأشياء بل كلّ عالم المادّة حسب النظرة الفلسفيّة متحرّكة بالحركة الجوهرية كما يقول صدر المتألّهين وأتباعه، ومعناها أنّ كلّ ما في عالم المادّة في حالة حركة دائمة في كلّ آن، غاية الأمر قد يحسّ بها الإنسان تارةً وقد لا

يشعر بها أُخرى، واستُدلّ على ذلك ببراهين عقلية ونقلية. بل أضافت المدرسة العرفانية إلى ذلك المجرّدات أيضاً وادّعت أنّ كلّ ما في الإمكان ـ فضلاً عن عالم المادّة ـ متحرّك وغير ثابت، قال تعالى:﴿ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ ﴾(١)، وقال: ﴿ وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ ﴾(٢).

وعلى الضدّ تماماً يرى الفخر الرازي أنّ الحركة عبارة عن مجموعة سكونات، فالإنسان السائر من بيته إلى السوق لو أردنا تقسيم مسيره إلى (١٠٠٠) نقطة فسيكون له في كلّ نقطة سكون، وحركته عبارة عن اجتماع هذه السكونات، ولكن حيث إنّ السكون في نقطة (١) غيره في النقطة (٢) وإنّ الفاصلة بين السكونات قليلة جدّاً نراه متحرّكاً، وعليه فالأشياء جميعاً قارّة حسب وجهة نظره.

ولسنا الآن في صدد تقييم هذه النظريات ومحاكمتها بقدر ما نودّ الإشارة إلى أنّ هناك نظريات فلسفيّة وعرفانيّة لا ترى قراراً وثباتاً لشيء سوى الله تعالى، في حين ترى أُخرى أنّ الحركة عبارة عن سكونات متعدّدة، ومن ثمّ فما ذكرناه من تقسيم للأشياء إنّما هو بحسب نظر العرف.

وباتّضاح هذا نقول: لا شكّ في جريان الاستصحاب في القسم الأوّل الذي يكون للأشياء فيه حدوث وبقاء في نظر العرف، لتماميّة أركان الاستصحاب فيها، فعند اليقين بوجود زيد والشكّ في بقائه، يستصحب بقاؤه فيما لو كان هناك أثر شرعيّ يترتّب على بقائه، وكذا يستصحب بقاء الطهارة عند اليقين بحدوثها والشكّ في بقائها.

وأمّا في القسم الثاني فقد يقال بعدم جريان الاستصحاب فيه؛ لعدم

---

(١) سورة ق: ١٥.

(٢) النمل: ٨٨.

تماميّة أركان الاستصحاب. فلو فرضنا أنّ الشارع قال: «سبّح إن كان زيد ماشياً» وتيقّن المكلّف بمشيه ثمّ شكّ فيه، فلا يستطيع أن يستصحب بقاء مشيه وترتّب الأثر الشرعي عليه؛ ذلك أنّ المشي أمرٌ تدريجيّ وحدوثات متعدّدة، وليس له حدوث واحد متيقّن ثمّ يشكّ في بقائه ليجري استصحابه، بل هو مجموعة حدوثات كلّ واحد منها حدث ثمّ فني ثمّ حدث آخر وهكذا، فالحدوث الأوّل وإن كان متيقّن الحدوث إلّا أنّه متيقّن الارتفاع أيضاً ولا يوجد شكّ في بقائه، وأمّا الحدوث الآخر فهو حدوث جديد غير السابق، وهكذا إلى أن نصل إلى الوجود الأخير الذي يشكّ فيه، فإنّ الشكّ فيه شكّ في حدوث جديد غير متيقّن سابقاً.

بعبارة واضحة: إنّ الحصّة الأولى من المشي قد علم بوجودها وعلم بارتفاعها ولا يوجد شكّ في بقائها، وكذلك في باقي الحصص اللاحقة له فلا يوجد في أيٍّ منها شكّ في البقاء، هذا أوّلاً.

وثانياً: إنّ ما تيقّن بحدوثه أوّلاً من حصص المشي غير ما تيقّنه ثانياً منها، لأنّ الحصّة الثانية حدوث جديد حصل بعد تصرّم الأوّل وانقضائه، وهذا يعني عدم وحدة القضية المتيقّنة والمشكوكة.

وأمّا بالنسبة إلى الحصّة التي يشكّ في بقائها ـ أي الأخيرة ـ فليست متيقّنة الحدوث، لأنّها حصّة لو كانت موجودة فهي موجودة بحدوث جديد غير الحدوث السابق، وهذا يعني اختلال الركن الأوّل بالنسبة لها.

فظهر أنّ كلّ حصّة من المشي ـ عدا الحصّة الأخيرة ـ لا يوجد فيها شكّ في البقاء، وأمّا الحصّة الأخيرة المشكوك بقاؤها فلا يوجد للمكلّف يقين بحدوثها، ومن ثمّ لا تتمّ أركان الاستصحاب في حصّة من حصص المشي، وعليه فلو رأى زيداً ماشياً ثمّ شكّ في بقائه لا يمكنه استصحاب بقاء المشي.

وأمثلة الأمور التدريجيّة في الفقه كثيرة، منها: إثبات بقاء الليل أو النهار في شهر رمضان، فلو شكّ الصائم في دخول الغروب فلا يمكنه ـ فيما لو انتهينا إلى عدم جريان الاستصحاب في التدريجيّات ـ استصحاب بقاء النهار وإثبات عدم جواز الأكل والشرب وسائر المفطرات، وكذلك لو شكّ في طلوع الفجر فلا يمكنه استصحاب بقاء الليل، لإثبات جواز المفطرات، وسببه أنّ الزمان أمرٌ تدريجيّ.

فلأجل القول بجريان الاستصحاب في مثل هذين المثالين وغيرهما لابدّ من الإجابة عن الإشكال المتقدّم في استصحاب بقاء الأمور التدريجيّة.

ويمكن الجواب عنه: أنّ الأشياء غير القارّة والتدريجيّة في وجودها وإن كانت بحسب الدقّة العقلية لا تتوفّر فيها أركان الاستصحاب كما ذكر في الإشكال، إلّا أنّ المدار في التعامل مع المسائل المرتبطة بالاستصحاب وتحديد أركانه هو العرف لا الدقّة العقلية، والعرف عندما ينظر إلى الأمر التدريجي ـ كالزمان والمشي ـ يجد أنّ كلّ واحد منهما له وجود واحد مستمرّ وله حدوث وبقاء، ولهذا يقال عن النهار ـ مثلاً ـ حدث وما زال باقياً، وعن زيد في حالة مشيه ما زال ماشياً، وما ذاك إلّا لأنّ العرف يرى أنّ عنوان البقاء يصدق على القطعة الثانية من الزمان والحصّة الثانية من المشي، وعليه فلو تيقّن بالنهار أو المشي ثمّ شكّ في بقائهما يستصحب البقاء.

ولو حلّلنا سبب الوحدة في الأمور التدريجيّة في نظر العرف لوجدنا أنّه أحد أمرين:

الأوّل: الاتّصال الحقيقي بين أجزاء الوجود التدريجي، كما في الزمان فإنّه بالرغم من كونه حدوثات متعدّدة ولا توجد منه قطعة إلّا بعد تصرّم السابقة إلّا أنّه يوجد بين أجزائه اتّصال حقيقيّ بنحو لا يتخلّل بين قطعه فواصل، ولأجل ذلك يراه العرف شيئاً واحداً مستمرّاً وله حدوث وبقاء.

الثاني: الاتّصال العرفي بين أجزاء الوجود التدريجي وحصصه، كما في المشي فإنّه وإن كان عبارة عن حدوثات متعدّدة وتحصل تدريجيّاً ويتخلّل السكون بين حصصه حقيقة ـ أي لا يوجد بين حصصه اتّصال حقيقيّ كما في الزمان ـ إلّا أنّ العرف يراه برغم ذلك أمراً واحداً متواصلاً، فيُقال لزيد الماشي كان ماشياً ولا يزال، فعند الشكّ في بقائه ماشياً بعد العلم بمشيه سابقاً يستصحب بقاؤه ماشياً ويترتّب الأثر الشرعي عليه في المثال وهو وجوب التسبيح.

إن قلت: إنّنا لا نرى السكون بين حصص المشي؟

قلت: ليس بالضرورة أن تكون المشاهدة البصرية دليلاً على وجود الشيء أو عدمه عند عدمها، فإنّ عدم رؤية الشيء ـ بعد قيام الدليل العقلي عليه ـ لا ينفي وجوده في الواقع كما لا يخفى، والدليل قد قام على تخلّل السكون عند المشي وإن لم يكن مرئياً، نعم العرف يرى المشي أمراً واحداً متواصلاً وهو كافٍ لجريان الاستصحاب عند الشكّ في بقائه.

أضواء على النص

- قولهﵟ: «**الأشياء إمّا قارّة**». من القرار والاستقرار والثبات.
- قولهﵟ: «**لأنّ الأمر التدريجي سلسلة حدوثات**». وكلّ حدوث لاحق يحصل بعد تصرّم الحدوث السابق.
- قولهﵟ: «**والحصّة الثانية**». من المشي.
- قولهﵟ: «**ومن هنا يستشكل في إجراء الاستصحاب في الزمان**». ذكر المصنّفﵟ في بداية البحث الحركة مثالاً للأشياء التدريجيّة، وعبّر هنا بالزمان؛ باعتبار أنّ الزمان هو مقدار حركة الأشياء، ولا فرق بينه وبينها إلّا في التعيّن والإبهام، فالحركة مبهمة والزمان معيّن.

- قولهﷺ: «**اتّصال قطعاته بعضها ببعض اتّصالاً حقيقيّاً**». لا أنّ بين قطعاته ـ أي الأمر التدريجي ـ فواصل ونقاطاً وسكوناً كما يقول به الفخر الرازي وفسّر حركة الأشياء بذلك.
- قولهﷺ: «**فإنّ المشي يتخلّله السكون والوقوف**». أمّا الوقوف فواضح ومشاهد، وأمّا السكون فقد أُقيم عليه البرهان العقلي وإن لم يكن مُشاهداً.

٣. استصحاب الكلّيّ

إذا وُجد زيدٌ في المسجدِ ـ مثلاً ـ فقد وُجد الإنسان فيه ضمناً؛ لأنّ الطبيعيَّ موجودٌ في ضمن فردِه. فهناك وجودٌ واحدٌ يضافُ إلى الفردِ وإلى الطبيعيِّ الكلّيِّ، ومن حيثُ تعلُّقِ اليقينِ بالحدوثِ والشكِّ في البقاءِ به: تارةً يتواجدُ كلا هذين الركنينِ في الفردِ والطبيعيِّ معاً، وأخرى يتواجدان في الطبيعيِّ فقط، وثالثةً لا يتواجدان لا في الفردِ ولا في الطبيعيِّ، فهناك ثلاثُ حالاتٍ:

الحالةُ الأُولى: أن يُعلمَ بدخولِ زيدٍ إلى المسجدِ ويُشكَّ في خروجِه، فهنا الوجودُ الحادثُ في المسجدِ بما هو وجودٌ لزيدٍ، وبما هو وجودٌ لطبيعيِّ الإنسانِ متيقّنُ الحدوثِ ومشكوكُ البقاءِ. فإنْ كان الأثرُ الشرعيُّ مترتِّباً على وجودِ زيدٍ؛ بأن قيلَ: «سبِّحْ ما دامَ زيدٌ موجوداً في المسجدِ»، جرى استصحابُ الفردِ. وإنْ كان الأثرُ مترتّباً على وجودِ الكلّيِّ بأن قيلَ: «سبِّحْ ما دام إنسانٌ في المسجدِ»، جرى استصحابُ الكلّيِّ. ويُسمى هذا بالقسمِ الأوّلِ من استصحابِ الكليّ.

الحالةُ الثانيةُ: أن يُعلمَ بدخولِ أحدِ شخصينِ إلى المسجدِ قبلَ ساعةٍ، إمّا زيدٍ، وإمّا خالدٍ، غيرَ أنّ زيداً فعلاً نراهُ خارجَ المسجدِ، فإذا كان هو الداخلَ فقد خرجَ، وأمّا خالدٌ فلعلّه إذا كان هو

الداخلَ لا يزالُ باقياً، فهنا إذا لوحظَ كلٌّ من الفردين، فأركانُ الاستصحابِ فيه غيرُ متواجدةٍ، لأنّ زيداً لاشكّ في عدمِ وجودِه فعلاً، وخالدٌ لا يقينَ بوجودِه سابقاً ليُستصحبَ. ولكنْ إذا لوحظَ طبيعيُّ الإنسانِ أمكنَ القولُ بأنّ وجودَه متيقّنٌ حدوثاً ومشكوكٌ بقاءً، فيجري استصحابُه إذا كان له أثرٌ، ويُسمّى هذا بالقسمِ الثاني من استصحابِ الكليّ.

الحالةُ الثالثةُ: أن يُعلمَ بدخولِ زيدٍ وبخروجِه أيضاً، ولكنْ يُشكُّ في أنّ خالداً قد دخلَ في نفس اللحظةِ التي خرجَ فيها زيدٌ، أو قبلَ ذلكَ، على نحوٍ لم يخلُ المسجدُ من إنسانٍ، فهنا لا مجالَ لاستصحابِ الفردِ، كما تقدّمَ في الحالةِ السابقة. وقد يقالُ بجريان استصحابِ الكليّ، لأنّ جامعَ الإنسانِ متيقّنٌ حدوثاً مشكوكٌ بقاءً. ويُسمّى هذا بالقسمِ الثالثِ من استصحابِ الكليّ.

والصحيحُ عدمُ جريانِه؛ لاختلالِ الركنِ الثالث؛ فإنّ وجودَ الجامعِ المعلومِ حدوثاً مغايرٌ لوجودِه المشكوكِ والمحتملِ بقاءً، فلم يتّحدْ متعلّقُ اليقينِ ومتعلّقُ الشكِّ.

وبكلمةٍ أخرى: إنّ الجامعَ لو كان موجوداً فعلاً فهو موجودٌ بوجودٍ آخرَ غيرِ ما كان حدوثاً، خلافاً للحالةِ الثانية، فإنّ الجامعَ لو كان موجوداً فيها بقاءً فهو موجودٌ بعينِ الوجودِ الذي حدثَ ضمنَه.

الشرح

يقع البحث في التطبيق الثالث من تطبيقات الاستصحاب وهو استصحاب الكلّي، وهو من الأبحاث المهمّة في علم الأصول، إلّا أنّ السيّد الشهيدؒ اقتصر هنا على بيان أساسيّات البحث من تصوّر الأقسام الثلاثة وبيان جريان الاستصحاب فيها، ولم يتعرّض لجزئيّات البحث وتفصيلاته.

استصحاب الكلّي

توجد في استصحاب الكلّي حالات ثلاث، وقبل استعراضها نشير إلى نكتتين لهما علاقة مسيسة بالبحث، وهما:

الأولى: إنّ المقصود من الكلّي هنا هو الكلّي الطبيعي، فإنّ الكلّي يُطلق ويُراد به أحد معانٍ ثلاثة: الطبيعي، المنطقي، العقلي. وتوضيحها يتمّ من خلال المثال التالي: عندما يقال: «الإنسان كلّي»، تارةً يكون نظرنا إلى «الإنسان» ـ أي الموضوع في الجملة ـ والذي يكون له أفراد متعدّدة في الخارج كزيد وعمرو وخالد و... وهذا ما نسمّيه بالكلّي الطبيعي.

وأخرى يكون نظرنا إلى «كلّي» المحمول في الجملة وهو «ما لا يمتنع صدقه على كثيرين»، وهو المسمّى بالكلّي المنطقي.

وثالثة يكون نظرنا إلى الموضوع والمحمول أي إلى الإنسان بوصفه كلّياً ولا يمتنع صدقه على كثيرين، وهذا ما يعبّر عنه بالكلّي العقلي.

وما نتحدّث عنه هنا هو الكلّي الطبيعي دون المنطقي والعقلي.

الثانية: إنّ كلامنا في استصحاب الكلّي مبنيّ على القول بأنّ الكلّي الطبيعي موجود في الخارج بوجود أفراده، فإنّ في مسألة وجود الكلّي الطبيعي في الخارج قولين:

١ ـ القول بعدم وجوده في الخارج، فالإنسان لا وجود له خارجاً وإنّما الموجود هو أفراده كزيد وعمرو و.... .

٢ ـ القول بوجوده خارجاً، وهو رأي المحقّقين من العلماء، لكن وجوده ليس بوجود مستقلّ بنحو يكون له وجود وللفرد وجود، بل هو موجود بنفس وجود الفرد. فوجود زيد ـ مثلاً ـ وجود له ووجود للإنسان، والفرق بينهما أنّ وجود زيد وجود مع العوارض المشخّصة ووجود الإنسان بلا عوارض مشخّصة، وبحث استصحاب الكلّي مبنيّ على هذه النظرية.

إذا اتّضحت هاتان النكتتان اللتان يتحرّر بهما كلّ البحث نقول: إنّ في استصحاب الكلّي ثلاث حالات:

• فإنّ الكلّي الموجود بوجود الفرد إمّا أن تكون أركان الاستصحاب تامّة فيه وفي الفرد أيضاً بأن يكون كلّ منهما متيقّن الحدوث ومشكوك البقاء، فيجري استصحاب الكلّي والفرد وهو القسم الأوّل من استصحاب الكلّي.

• وإمّا أن تكون الأركان تامّة في الكلّي دون الفرد فيجري استصحاب الكلّي دون استصحاب الفرد، وهو القسم الثاني من استصحاب الكلّي.

• وإمّا أن لا تكون الأركان تامّة في الكلّي وفي الفرد معاً، فلا يجري الاستصحاب في أيٍّ منهما، وهو القسم الثالث من استصحاب الكلّي.

هذه حالات ثلاث بنحو الإجمال، وتفصيل الكلام فيها يحصل باستعراض كلّ حالة منها مع مثال يتّضح المقصود من خلاله.

حالات ثلاث في استصحاب الكلّي

الحالة الأولى: أن تتوافر أركان الاستصحاب في الكلّي والفرد معاً، بأن يكون كلّ منهما متيقّناً سابقاً ومشكوكاً لاحقاً، وفرض أنّ الأثر الشرعي

مترتّب على بقاء كلٍّ منهما، كما لو قال الشارع: «سبّح ما دام زيد موجوداً في المسجد» وعلم المكلّف بدخول زيد إلى المسجد وشكّ في خروجه منه، فيستصحب بقاءه ويترتّب عليه الأثر الشرعيّ أي التسبيح. وكذلك يجري استصحاب الكلّي لو كان هناك أثر شرعي يترتّب عليه، كما لو قيل: «سبّح مادام إنسان في المسجد»؛ لتماميّة أركان الاستصحاب في الكلّي، إذ المفروض أنّ وجود زيد في المسجد معلوم، والعلم بوجوده فيه يعني العلم بوجوده كفرد أوّلاً، والعلم بوجود الكلّي الطبيعي (الإنسان) ثانياً، لأنّ الكلّي الطبيعي موجود بوجود الفرد كما ذكرنا، فالعلم بوجود زيد في المسجد هو علم بوجود الإنسان فيه أيضاً، فيكون الكلّي ـ نتيجة العلم بوجود زيد في المسجد ـ متيقَّنَ الحدوث، ومشكوكَ البقاء؛ نتيجةَ الشكّ في بقاء زيد، فيجري استصحاب بقاء الكلّي ويترتّب عليه وجوب التسبيح.

ويعبّر عن هذا القسم من استصحاب الكلّي بـ «القسم الأوّل من استصحاب الكلّي».

الحالة الثانية: أن تتوافر أركان الاستصحاب في الكلّي دون الفرد، وفي مثل هذه الحالة يجري استصحاب الكلّي فقط إن كان هناك أثر شرعيّ يترتّب على بقائه.

مثاله: ما لو قال الشارع: «سبّح ما دام إنسان في المسجد»، وقال أيضاً: «سبّح ما دام زيد أو خالد في المسجد»، وعلم المكلّف بدخول أحد الفردين في المسجد إمّا زيد أو خالد، ولكنّه يعلم قطعاً بدخول إنسان، غايته أنّه متردّد في كونه زيداً أو خالداً، ثمّ بعد ساعة رأى زيداً خارج المسجد، فعندئذ سيحصل له شكّ في بقاء الإنسان في المسجد، فإنّه إن كان متحقّقاً في ضمن زيد فزيد قد خرج قطعاً، وإن كان متحقّقاً في ضمن خالد فلعلّه لا يزال باقياً في المسجد ولم يخرج منه. وبعبارة أخرى: إنّ خالداً لو كان هو

الداخل فيحتمل خروجه ويحتمل بقاؤه.

وفي مثل هذه الحالة لا يمكن استصحاب الفرد وترتيب الأثر الشرعي عليه، لأنّ أركان الاستصحاب غير تامّة في كلا الفردين، أمّا زيد فلأنّه بعد رؤيته خارج المسجد لا يوجد شكّ في بقائه حتّى لو كان هو الداخل إلى المسجد، فلا يجري استصحابه؛ لاختلال الركن الثاني، وأمّا خالد فلأنّه وإن كان لا يعلم بخروجه لو كان هو الداخل إلّا أنّه لا يقين بدخوله، فلا يجري استصحاب بقائه؛ لاختلال الركن الأوّل، هذا بالنسبة إلى استصحاب الفرد.

وأمّا استصحاب الكلّي فيجري؛ لتماميّة أركان الاستصحاب فيه، لأنّ المكلّف بعلمه بدخول أحد الفردين ـ زيد أو خالد ـ في المسجد يحصل له اليقين بدخول كلّي الإنسان إلى المسجد، غايته أنّه لا يستطيع تحديده في زيد أو خالد، ولكن هذا الترديد لا يؤثّر على اليقين بدخول كلّي الإنسان إلى المسجد، ثمّ بعد رؤية زيد خارج المسجد يشكّ في بقاء كلّي الإنسان؛ إذ لو كان كلّي الإنسان متحقّقاً في ضمن زيد فهو قد خرج وخلا المسجد من الإنسان، ولكن لو كان الداخل خالداً فلعلّه موجود إلى الآن.

وبعبارة أخرى: إنّ المقطوع بخلوّ المسجد منه هو زيد لا كلّي الإنسان فإنّه مشكوك في بقائه، فيُستصحب بقاؤه ويترتّب عليه أثره الشرعي وهو وجوب التسبيح. ويسمّى هذا القسم في عبارات الأصوليّين بالقسم الثاني من استصحاب الكلّي.

الحالة الثالثة: أن لا تتوافر أركان الاستصحاب في الكلّي والفرد، وبالتالي لا يجري الاستصحاب فيهما معاً.

ومثاله: ما لو علم المكلّف بدخول زيد إلى المسجد، ثمّ علم بخروجه منه، ولكنّه شكّ في دخول خالد تزامناً مع خروج زيد أو قبله بنحو لم يخل

المسجد من إنسان، وفرض أنّ هناك أثراً شرعيّاً ـ كوجوب التسبيح ـ إن كان هناك فرد أو كلّي الإنسان في المسجد.

وفي مثل هذه الحالة لا يجري استصحاب الفرد؛ لعدم تماميّة أركان الاستصحاب فيه كما هو واضح، لأنّ زيداً علم بخروجه فلا يوجد شكّ في بقائه، وخالداً لا يقين بدخوله، ومن ثمّ يكون الشكّ فيه شكّاً في أصل دخوله المسجد لا في بقائه.

وأمّا استصحاب الكلّي فقد يُقال بجريانه لتوافر أركان الاستصحاب فيه؛ بدعوى أنّ اليقين بالحدوث حاصل بدخول زيد إلى المسجد، وأمّا الشكّ في البقاء فهو حاصل؛ لاحتمال دخول خالد المتزامن مع خروج زيد أو قبله، وفي النهاية يكون كلّي الإنسان معلوم الحدوث ومشكوك البقاء فيستصحب، وهو المعبَّر عنه بالقسم الثالث من استصحاب الكلّي.

ولكن الصحيح ـ كما يقول المصنّف ـ عدم جريان استصحاب الكلّي في هذا القسم؛ لاختلال الركن الثالث من أركان الاستصحاب، إذ إنّ طبيعيَّ الإنسان المتيقّن الحدوث سابقاً هو وجوده ضمن زيد، وهو معلوم الارتفاع لأنّ المفروض أنّ زيداً قد خرج، والذي يشكّ في بقائه هو وجود الإنسان ضمن خالد، فيكون متعلّق الحدوث ومتعلّق الشكّ شيئين متغايرين لا شيئاً واحداً، والاستصحاب لا يجري عند تغاير متعلّق اليقين والشكّ.

بعبارة موجزة: إنّ كلّي الإنسان الموجود في ضمن زيد غيره الموجود ضمن خالد، وما هو معلوم الحدوث هو وجود الإنسان ضمن زيد، وما هو مشكوك البقاء هو وجوده ضمن خالد، وأحدهما غير الآخر.

إن قلت: ما الفرق بين هذا القسم من استصحاب الكلّي وسابقه حيث حكم هناك بجريان الاستصحاب وهنا بعدم الجريان؟

قلت: إنّ كلّي الإنسان في القسم الثاني أو الجامع المعلوم تحقّقه بين زيد أو خالد هو نفسه متيقّن الحدوث ومشكوك البقاء، حيث قلنا هناك إنّ دخول كلّي الإنسان إلى المسجد متيقّن الحدوث، والترديد هو في كونه متحقّقاً ضمن زيد أو خالد، وما هو مشكوك البقاء هو نفس جامع الإنسان المعلوم سابقاً لا جامع وكلّي آخر ومتحقّق ضمن فرد آخر كما هو الحال في المقام، فإنّ جامع الإنسان لو كان موجوداً في المسجد فعلاً فهو موجود بوجود آخر ـ أي ضمن خالد ـ غير الجامع المتيقّن الحدوث والموجود ضمن زيد، وعليه فالركن الثالث غير تامّ في هذا القسم ولا يجري الاستصحاب.

ولا يخفى أنّ هذا الجواب مبنيّ على النظرية الفلسفية القائلة بتكثّر الكلّي الطبيعي بتكثّر أفراده، بمعنى أنّ الإنسان الموجود في ضمن زيد غير الموجود في ضمن خالد وهكذا، ولا يتمّ على القول بأنّ للإنسان وجوداً واحداً وأنّ زيداً وخالداً و... أفراد لذلك الوجود الواحد، إذ بناءً عليه لا يكون الركن الثالث مختلّا ولا مانع من جريان استصحاب الكلّي؛ لأنّ الإنسان المتيقّن الحدوث والمشكوك البقاء واحد. ولكن لمّا كان رأي المحقّقين مستقرّاً على الأوّل اتّفقت كلمة الأصوليّين تقريباً على عدم جريان استصحاب الكلّي في هذا القسم، ومنه يظهر مدى تأثير النظريات الفلسفيّة على علم الأصول.

أضواء على النصّ

- قوله ﭬ: «**فقد وجد فيه**». أي: في المسجد.
- قوله ﭬ: «**لأنّ الطبيعي موجود في ضمن فرده**». بمعنى أنّ للطبيعي وجوداً خارجيّاً ولكنّه موجود في ضمن الفرد لا مستقلّا.
- قوله ﭬ: «**والشكّ في البقاء به**». أي: بهذا الوجود الواحد الذي يضاف إلى

الفرد وإلى الكلّي الطبيعي.

- قولهﷺ: «**لأنّ زيداً لا شكّ في عدم وجوده**». أي: أنّ الركن الثاني غير موجود.
- قولهﷺ: «**وخالد لا يقين بوجوده سابقاً**». أي: أنّ الركن الأوّل غير موجود.
- قولهﷺ: «**لا مجال لاستصحاب الفرد كما تقدّم**». في الحالة الثانية.
- قولهﷺ: «**إنّ الجامع لو كان موجوداً فعلاً**». أي: في حالة الشكّ.
- قولهﷺ: «**فإنّ الجامع لو كان موجوداً فيه**». يحتمل رجوع الضمير إلى المسجد، وفي بعض النسخ: «فيها» بدل «فيه»، وعندئذ يرجع إلى الحالة الثانية، وهو الأصحّ.

٤. الاستصحاب في حالات الشكّ في التقدّم والتأخّر

تارةً يُشكُّ في أنّ الواقعةَ الفلانيةَ حدثتْ أو لا؛ فيجري استصحابُ عدمِها، أو يُشكُّ في أنّها ارتفعتْ أو لا؛ فيجري استصحابُ بقائِها.

وأخرى نعلمُ بأنّها حدثتْ أو ارتفعتْ ولكنّا لا نعلمُ بالضبطِ تاريخَ حدوثِها أو ارتفاعِها. مثلاً: نعلمُ أنّ زيداً الكافرَ قد أسلمَ، ولكنْ لا نعلمُ هل أسلمَ صباحاً أو بعدَ الظهر؟ فهذا يعني أنّ فترةَ ما قبلَ الظهرِ هي فترةُ الشكِّ، فإذا كان لبقاءِ زيدٍ كافراً في هذه الفترةِ وعدمِ إسلامِه فيها أثرٌ مصحّحٌ للتعبّدِ جرى استصحابُ بقائِه كافراً وعدمِ إسلامِه إلى الظهر، وثبتَ بهذا الاستصحابِ كلُّ أثرٍ شرعيٍّ يترتّبُ على بقائه كافراً وعدمِ إسلامِه في هذه الفترة.

ولكنْ إذا كان هناك أثرٌ شرعيٌّ مترتّبٌ على حدوثِ الإسلام بعدَ الظهر، فلا يترتّبُ هذا الأثرُ على الاستصحابِ المذكورِ، لأنّ الحدوثَ كذلك لازمٌ تكوينيٌّ لعدمِ الإسلامِ قبلَ الظهر، فهو بمثابةِ نباتِ اللحيةِ بالنسبةِ إلى حياةِ زيد.

ومن ناحيةٍ أخرى: نلاحظُ أنّ موضوعَ الحكمِ الشرعيِّ قد يكونُ بكاملِه مجرىً للاستصحابِ إثباتاً أو نفياً، وقد يكونُ مركّباً من جزأين أو أكثرَ، ويكونُ أحدُ الجزأينِ ثابتاً وجداناً، والآخرُ غيرَ

متيقّنٍ.

ففي هذه الحالةِ لا معنى لإجراءِ الاستصحابِ بالنسبةِ إلى الجزءِ الثابتِ وجداناً كما هو واضحٌ، ولكنْ قد تتواجدُ أركانُه وشروطُه لإثباتِ الجزءِ الآخرِ المشكوكِ فيثبتُ الحكمُ، أو لنفيه فيُنفي الحكمُ.

ومثالُ ذلك: أنْ يكونَ إرثُ الحفيدِ من جدِّه مترتّباً على موضوعٍ مركّبٍ من جزأين: أحدُهما موتُ الجدِّ، والآخرُ عدمُ إسلامِ الأبِ إلى حينِ موتِ الجدّ، وإلّا كان مقدَّماً على الحفيدِ، فإذا افترضْنا أنّ الجدَّ ماتَ يومَ الجمعةِ وأنّ الابنَ كان كافراً في حياةِ أبيه ولا ندري هل أسلمَ على عهدِه أو لا؟ فهنا الجزءُ الأوّلُ من موضوعِ إرثِ الحفيدِ محرزٌ وجداناً، والجزءُ الثاني ـ وهو عدمُ إسلامِ الأبِ ـ مشكوكٌ، فيجري استصحابُ الجزءِ الثاني، وبضمِّ الاستصحابِ إلى الوجدانِ نحرزُ موضوعَ الحكمِ الشرعيِّ لإرثِ الحفيدِ، ولكن على شرطِ أنْ يكونَ الأثرُ الشرعيُّ مترتّباً على ذاتِ الجزأين. وأمّا إذا كانَ مترتّباً على وصفِ الاقترانِ والاجتماعِ بينهما فلا جدوى للاستصحابِ المذكورِ؛ لأنّ الاقترانَ والاجتماعَ لازمٌ عقليٌّ وأثرٌ تكوينيٌّ للمستصحب، وقد عرفْنا أنّ الآثارَ الشرعيّةَ المترتّبةَ على المستصحَبِ بواسطةٍ عقليةٍ لا تثبتُ.

وقد يُفترضُ أنّ الجزءَ الثاني معلومُ الارتفاعِ فعلاً، بأن كنّا نعلمُ فعلاً أنّ الأبَ قد أسلمَ ولكنْ نشكُّ في تاريخِ ذلك وأنّه هل أسلمَ

قبلَ وفاةِ أبيهِ أو بعدَ ذلك، وفي مثلِ ذلك يجري استصحابُ كفرِ الأبِ إلى حينِ وفاةِ الجدِّ ولا يضرُّ بذلك أنّنا نعلمُ بأنّ الأبَ لم يعُد كافراً فعلاً، لأنّ المهمَّ تواجدُ الشكِّ في الظرفِ الذي يرادُ إجراءُ الاستصحابِ بلحاظِه، وهو فترةُ حياةِ الجدِّ إلى حينِ وفاتِه فيُستصحبُ بقاءُ الجزءِ الثاني من الموضوع، وهو كفرُ الأبِ إلى حينِ حدوثِ الجزءِ الأوّلِ وهو موتُ «الجدِّ» فيتمُّ الموضوعُ.

وكما قد يجري الاستصحابُ على هذا الوجهِ لإحراز الموضوع بضمِّ الاستصحابِ إلى الوجدانِ، كذلك قد يجري لنفي أحدِ الجزأين، ففي نفسِ المثالِ إذا كان الأبُ معلومَ الإسلامِ في حياةِ أبيه وشكَّ في كفرِه عند وفاتِه، جرى استصحابُ إسلامِه وعدمِ كفرِه إلى حينِ موتِ الأب، ونفيْنا بذلكَ إرثَ الحفيدِ من الجدِّ سواءٌ كنّا نعلمُ بكفر الأب بعدَ وفاةِ أبيه أو لا.

وعلى هذا الأساسِ قد يُفترضُ أنّ موضوعَ الحكمِ الشرعيِّ مركّبٌ من جزأينِ وأحدُ الجزأينِ معلومُ الثبوتِ ابتداءً ويُعلمُ بارتفاعِه، ولكنْ لا ندري بالضبط متى ارتفع؟ والجزءُ الآخرُ معلومُ العدمِ ابتداءً ويُعلمُ بحدوثِه، ولكن لا ندري بالضبط متى حدثَ؟ وهذا يعني أنّ هذا الجزءَ إذا كانَ قد حدثَ قبلَ أنْ يرتفعَ ذلك الجزءُ فقد تحقّقَ موضوعُ الحكم الشرعيِّ لوجودِ الجزأين معاً في زمانٍ واحد، وأمّا إذا كان قد حدثَ بعدَ ارتفاعِ الجزءِ الآخر، فلا

يجدي في تكميلِ موضوعِ الحكم.

وفي هذه الحالةِ إذا نظرْنا إلى الجزءِ المعلومِ الثبوتِ ابتداءً نجدُ أنّ المحتملَ بقاؤُه إلى حينِ حدوثِ الثاني، فنستصحبُ بقاءَه إلى ذلك الحين، لأنّ أركانَ الاستصحابِ متواجدةٌ فيه، ويترتّبُ على ذلك ثبوتُ الحكمِ.

وإذا نظرْنا إلى الجزءِ الثاني المعلومِ عدمُه ابتداءً نجدُ أنّ من المحتملِ بقاءَ عدمِه إلى حين ارتفاعِ الجزءِ الأوّل، فنستصحبُ عدمَه إلى ذلك الحينِ، لأنّ أركانَ الاستصحابِ متواجدةٌ فيه، ويترتّبُ على ذلك نفيُ الحكم.

والاستصحابانِ متعارضانِ؛ لعدم إمكانِ جريانِهما معاً ولا مرجّحَ لأحدهما على الآخر، فيسقطان معاً، وتُسمّى هذه الحالةُ بحالةِ مجهولَي التاريخ.

وحالةُ مجهولَي التاريخ لها ثلاثُ صور:

إحداها: أن يكونَ كلٌّ من زمانِ ارتفاعِ الجزءِ الأوّلِ وزمانِ حدوث الجزء الثاني مجهولاً.

ثانيتها: أن يكونَ زمانُ ارتفاعِ الجزءِ الأوّلِ معلوماً ـ ولنفرضْه الظهرَ ـ و لكنّ زمانَ حدوثِ الجزءِ الثاني مجهولٌ ولا يُعلمُ هل هو قبلَ الظهر أو بعدَه؟

ثالثتُها: أن يكونَ زمانُ حدوثِ الجزءِ الثاني معلوماً ـ ولنفرضْه

الظهرَ ـ ولكنّ زمانَ ارتفاعِ الجزءِ الأوّلِ مجهولٌ ولا يُعلمُ هل هو قبلَ الظهر أو بعدَه.

وفي الصورةِ الأُولى: لاشكَّ في جريانِ كلٍّ من الاستصحابين المشارِ إليهما بمعنى استحقاقِه للجريانِ ووقوعِ التعارضِ بينهما.

وأمّا في الصورةِ الثانيةِ: فقد يُقالُ بأنّ استصحابَ بقاءِ الجزءِ الأوّلِ لا يجري، لأنّ بقاءَه ليس مشكوكاً، بل هو معلومٌ قبلَ الظهر، ومعلومُ العدمِ عندَ الظهر، فكيف نستصحبُه؟ وإنّما يجري استصحابُ عدمِ حدوثِ الجزءِ الثاني فقط.

وينعكسُ الأمرُ في الصورةِ الثالثةِ، فيجري استصحابُ بقاءِ الجزءِ الأوّلِ دونَ عدمِ حدوثِ الجزءِ الثاني؛ لنفسِ السببِ، وهذا ما يُعبَّرُ عنه بأنّ الاستصحابَ يجري في مجهولِ التاريخِ دونَ معلومِه.

وقد اعتُرِضَ على ذلك: بأنّ معلومَ التاريخِ إنّما يكونُ معلوماً حين ننسِبُه إلى ساعاتِ اليومِ الاعتيادية، وأمّا حين ننسبُه إلى الجزءِ الآخرِ المجهولِ التاريخِ، فلا ندري هل هو موجودٌ حينهُ أو لا؟ فيمكنُ جريانُ استصحابِه إلى حينِ وجودِ الجزءِ الآخرِ، وهذا ما يُعبَّرُ عنه بأنّ الاستصحابَ في كلٍّ من مجهولِ التاريخِ ومعلومِ التاريخِ يجري في نفسِه ويسقطُ الاستصحابانِ بالمعارضةِ، لأنّ ما هو معلومُ التاريخ إنّما يُعلمُ تاريخُه في نفسه لا بتاريخِه النسبيِّ، أيْ مضافاً إلى الآخرِ، فهما معاً مجهولانِ بلحاظِ التاريخِ النسبيّ.

وقد تُفترضُ حالتانِ متضادّتانِ كلٌّ منهما بمفردِها موضوعٌ لحكمٍ شرعيٍّ، كالطهارة من الحدثِ والحدثِ، أو الطهارةِ من الخبثِ والخبثِ، فإذا علمَ المكلّفُ بإحدى الحالتينِ وشكّ في طروِّ الأخرى استصحبَ الأولى، وإذا علمَ بطروِّ كلتا الحالتين ولم يعلمِ المتقدّمةَ والمتأخّرةَ منهما تعارضَ استصحابُ الطهارةِ مع استصحابِ الحدثِ أو الخبثِ؛ لأنّ كلّا من الحالتين متيقّنةٌ سابقاً ومشكوكةٌ بقاءً، ويُسمّى أمثالُ ذلك بتواردِ الحالتين.

الشرح

التطبيق الرابع من تطبيقات بحث الاستصحاب هو الاستصحاب في حالات الشكّ في التقدّم والتأخّر، وهو من الأبحاث المعقّدة، وإليك الكلام فيه تفصيلاً.

الاستصحاب في حالات الشكّ في التقدّم والتأخّر

حينما ننظر إلى المستصحب فإنّه تارةً يكون بكامله وبمفرده موضوعاً للحكم الشرعي، وأخرى يكون مركّباً من جزأين أو أكثر موضوعاً له، فهاهنا حالتان:

الحالة الأولى: أن يكون المستصحب المتيقّن سابقاً والمشكوك لاحقاً بمفرده وبكامله موضوعاً للحكم الشرعي، كما هو الحال في أغلب حالات الاستصحاب، فإنّ المكلّف الذي يشكّ في بقاء عدالة زيد بعد اليقين بحدوثها يستصحب بقاءها، والعدالة موضوع للحكم الشرعي ـ كقبول الشهادة ـ بمفردها من دون أن ينضمّ إليها شيء آخر.

وفي هذه الحالة توجد صورتان:

• **الأولى**: أن يعلم المكلّف بحدوث الواقعة كالطهارة، ثمّ يشكّ في ارتفاعها فيستصحب بقاءها، أو يعلم بعدم حدوث الواقعة ثمّ يشكّ في حدوثها فيستصحب عدمها، وهذا ممّا لا إشكال فيه.

• **الثانية**: أن يعلم بحدوث الواقعة أو ارتفاعها ولكنّه يجهل تاريخ حدوثها أو ارتفاعها، ومثاله: ما لو كان زيد كافراً ثمّ أسلم ومات أبوه عند الظهر، وشككنا في إسلام زيد (الابن) هل حدث قبل الظهر وموت أبيه،

أم بعده؟ فإنّ من المعروف في الشريعة أنّ الولد الكافر لا يرث أباه المسلم، فلو كان زيد قد أسلم قبل الظهر فهو يرث أباه بلا إشكال، وأمّا لو كان قد أسلم بعد الظهر فلا يرثه.

وهذا يعني أنّ فترة ما قبل الظهر هي فترة الشكّ في إسلامه، لأنّ ما بعد الظهر يعلم بإسلام زيد حسب الفرض، وفي مثل هذه الحالة يجري استصحاب عدم إسلامه وبقاء كفره إلى الظهر، فإنّه كان كافراً سابقاً وشكّ في ارتفاعه وتحقّق إسلامه عند الظهر فيستصحب بقاء عدم إسلامه إلى الظهر وقت موت أبيه، ومن ثمّ يترتّب عليه عدم إرثه لأبيه، هذا مثال للعلم بارتفاع أمر والجهل بتاريخ ارتفاعه.

وكذلك الحال عند العلم بحدوث أمر والجهل بتاريخ حدوثه، كما لو كنّا نعلم بإسلام زيد قبل الظهر وقت موت الأب، ثمّ رأيناه كافراً بعد الظهر، وشككنا في أنّ كفره هل حدث قبل موت أبيه ـ أي قبل الظهر ـ أو بعده؟ فيستصحب بقاء إسلامه إلى حين موت الأب ويحكم بترتّب الحكم الشرعي عليه وهو الإرث.

ولكن ينبغي أن يلاحظ أنّ الأثر الشرعي ـ وهو إرث الولد من أبيه في المثال الثاني وعدم إرثه منه في المثال الأوّل ـ إنّما يُقال بترتّبه على بقاء المستصحب فيما لو كان مترتّباً على بقائه أو ارتفاعه مباشرةً ومن دون واسطة عقلية، وإلّا فلا يجري الاستصحاب لأنّه سيكون أصلاً مثبتاً.

بيانه: إنّنا ذكرنا في المثال الأوّل أنّ زيداً لو كان كافراً سابقاً ثمّ رؤي مسلماً بعد الظهر، وشكّ في تقدّم إسلامه على الظهر أو تأخّره عنه فيستصحب بقاء كفره إلى حين موت أبيه ويثبت عدم إرثه منه، وأمّا لو كان هناك أثر يترتّب على إسلام زيد الحادث بعد الظهر كما لو قيل: «تصدّق إن

أسلم زيد بعد الظهر»، فمثل هذا الأثر لا يترتّب على استصحاب بقاء كفره إلى الظهر، لأنّ هذا الاستصحاب إنّما يثبت عدم إسلامه إلى الظهر، وأمّا حدوث إسلامه بعد الظهر فهو لازم عقليّ له؛ إذ لا توجد آية أو رواية تقول بأنّ إسلام زيد إذا لم يكن موجوداً قبل الظهر فهو موجود بعده، نعم هو لازم عقليّ لعدم إسلامه قبل الظهر، والاستصحاب لا يثبت الأثر الشرعي المترتّب على اللازم العقلي للمستصحب، لأنّه سيكون أصلاً مثبتاً وهو ليس بحجّة كما تقدّم.

وليس حال الإرث كذلك؛ لأنّه أثر شرعيّ يترتّب على بقاء المستصحب مباشرةً كما هو واضح.

الحالة الثانية: أن يكون موضوع الحكم الشرعي الذي يُراد استصحابه مركّباً من جزأين فأكثر، ويكون أحد الجزأين ثابتاً بالوجدان والآخر محتملاً وغير متيقّن، ففي مثل هذه الحالة لا معنى لجريان الاستصحاب بالنسبة إلى الجزء الثابت بالوجدان إذ لا يوجد شكّ في بقائه ليستصحب، وأمّا بالنسبة إلى الجزء الآخر فيمكن إحراز بقائه تعبّداً بالاستصحاب فيما إذا توفّرت أركانه، ومن ثمّ يثبت كلا جزئي الموضوع، أحدهما بالوجدان، والآخر بالتعبّد، فيترتّب عليه الحكم الشرعي.

ومثاله: أن يكون إرث الحفيد (زيد) من جدّه مترتّباً على موضوع مركّب من جزأين:

١ ـ موت الجدّ.

٢ ـ كفر الأب وعدم إسلامه إلى حين موت الجدّ.

فلو تحقّق هذان الجزءان ورث الحفيد جدّه وإلّا فلا، فإذا افترضنا أنّ موت الجدّ حدث ظهر يوم الجمعة وكان الأب ـ أبو زيد ـ كافراً ثمّ أسلم، وشكّ في أنّ إسلامه أكان قبل الظهر ليكون هو الوارث له، أم بعده فيكون

الحفيد وارثاً له؟ فهنا يستصحب بقاء عدم إسلام الأب إلى حين موت الجدّ؛ لأنّ كفره سابقاً متيقّن، ثمّ يشكّ في ارتفاعه قبل موت الجدّ فيستصحب بقاء كفره وعدم إسلامه إلى حين موته، ويثبت أنّ موت الجدّ حدث وابنه كان كافراً، وبهذا يكون كلا جزئي إرث الحفيد متحقّقاً، أمّا موت الجد فبالوجدان، وأمّا عدم إسلام الأب فبالاستصحاب. هذا مثال لإثبات الحكم الشرعي المترتّب على موضوع ذي جزأين.

وأمّا مثال نفي الحكم المترتّب على موضوع ذي جزأين، فهو نفس المثال السابق، ولكن نفترض أنّ الأب كان مسلماً ثمّ كفر وشكّ في أنّ كفره حصل قبل ظهر يوم الجمعة ـ وقت موت الجدّ ـ أم بعده؟ فيستصحب بقاء إسلامه إلى حين موت الجدّ، وهذا يعني أنّ موت الجدّ حدث وولده مسلم، وبالتالي يكون هو الوارث له لا الحفيد.

فظهر أنّ موضوع الحكم الشرعي لو كان مركّباً من جزأين وكان أحدهما ثابتاً بالوجدان، والآخر مشكوكاً، فيمكن إجراء الاستصحاب في الجزء الثاني وإثبات وجوده تعبّداً فيما لو كانت أركان الاستصحاب تامّة فيه.

وهذا الاستصحاب تارةً يجري لإحراز الجزء المشكوك تعبّداً، وبضمّه إلى الجزء الآخر المحرز بالوجدان يثبت كلا جزئي الموضوع ويترتّب عليه الحكم الشرعي.

وأخرى يجري لإحراز عدمه فلا يكون الحكم الشرعي موجوداً؛ لعدم إحراز أحد جزئي الموضوع ومن ثمّ لا يكون الموضوع محرزاً.

ولابدّ من الالتفات إلى أنّ إثبات إرث الحفيد من خلال إحراز كلا جزئيه ـ موت الجدّ وعدم إسلام الأب ـ يتمّ إذا كان مترتّباً على ذات

الجزأين لا على الجزأين بشرط الاقتران.

توضيحه: تارةً يقول الشارع: «إذا حدث موت الجدّ وكان الابن كافراً ورث الحفيد»، فإرث الحفيد مترتّب على حدوث الجزأين بأيّ نحو كان، سواء اقترنا أم وجد أحدهما بعد الآخر، فالمهمّ هو حدوثهما ووجودهما، وأخرى يقول: «إذا اقترن موت الجدّ وكفر ابنه ورث الحفيد»، بمعنى أنّ مجرّد حدوث الجزأين لا يكفي لإرث الحفيد ما لم يقترن حدوثهما، وفي مثل هذه الحالة لا يكون إرث الحفيد مترتّباً باستصحاب بقاء كفر الأب إلى حين موت الجدّ، ذلك أنّ إرثه لم يكن مترتّباً على حدوث ذات الجزأين كيفما اتّفق، بل على حدوثهما بوصف الاقتران والاجتماع، واستصحاب بقاء كفر الأب إلى ظهر يوم الجمعة إنّما يثبت بقاء كفر الأب وعدم إسلامه فقط، ولا يثبت أنّ كفره كان مقارناً لموت الجدّ، نعم لازم بقاء كفره إلى حين موت الجدّ هو اقترانه مع موت الجدّ، وهو لازم عقليّ للمستصحب لا شرعيّ، والاستصحاب لا يثبت الآثار الشرعيّة المترتّبة على اللوازم العقلية للمستصحب، لأنّه يكون أصلاً مثبتاً.

هذا كلّه فيما إذا كان الجزء الثاني مشكوكاً، ومجهول التاريخ من حيث تقدّمه على موت الجدّ أو تأخّره عنه، وكذلك الحال فيما لو كان الجزء الثاني ـ أي عدم إسلام الأب ـ معلوم الارتفاع فعلاً، كما لو كان الأب كافراً سابقاً ثمّ شُوهد يوم السبت مسلماً، وشكّ في حدوث إسلامه قبل ظهر الجمعة ـ وقت موت الجدّ ـ أو بعد ذلك، فإنّ إرث الحفيد لا يتأثّر بذلك، لأنّ ما هو مهمّ في ترتّب هذا الأثر الشرعي هو ظرف موت الجدّ، وفي ذلك الظرف نجد أنّ إسلام الأب وارتفاع كفره مشكوك، فيجري استصحاب بقاء كفره وعدم إسلامه، فيثبت إرث الحفيد.

والكلام نفسه يأتي في إثبات عدم إرثه فيما لو كانت حالة الأب السابقة هي الإسلام، وشوهد يوم السبت كافراً، وشكّ أنّ حدوث كفره تقدّم على ظهر الجمعة أو تأخّر عنه، فيستصحب بقاء إسلامه إلى ظهر الجمعة وقت موت الجدّ، ويكون هو الوارث ويمنع الحفيد من الإرث، لأنّ المهمّ في الاستصحاب هو وجود الشكّ في ظرف جريان الاستصحاب لا بعد ذلك.

فاتّضح أنّ استصحاب الجزء الثاني من جزئي موضوع الحكم الشرعي لا يؤثّر فيه معلوميّة الارتفاع في وقت متأخّر عن تحقّق الجزء الأوّل، لأنّ المطلوب في جريان الاستصحاب هو وجود الشكّ في البقاء في الظرف الذي يُراد إجراء الاستصحاب بلحاظه، حتّى لو كان المستصحب معلوم الارتفاع فيما بعد.

وعلى هذا الأساس ينفتح باب البحث في فرع جديد يرتبط بالحالة الثانية، أعني حالة تركّب موضوع الحكم الشرعي من جزأين، فقد ذكرنا إلى هنا حالة مجهوليّة التاريخ في أحد الجزأين وهو إسلام الأب في المثال، والآن نبحث حالة مجهوليّة تاريخ كلا الجزأين، وهي المعروفة بـ «حالة مجهولي التاريخ».

حالة مجهولي التاريخ

وهذه الحالة ـ كما أشرنا ـ تتصوّر فيما لو كان موضوع الحكم الشرعي مركّباً من جزأين، وفرض أنّ الجزء الأوّل ـ عدم إسلام الأب ـ معلوم الثبوت ابتداءً ثمّ علم بارتفاعه ولكن لا يعلم بالضبط متى ارتفع، أي جهل تاريخ ارتفاعه، والجزء الثاني ـ موت الجدّ ـ كان معلوم العدم ابتداءً ثمّ علم بحدوثه وحصول موت الجدّ، ولكن لم يعلم تاريخ موته، فكلّ من إسلام الأب وموت الجدّ ـ اللذين يشكّلان جزئي موضوع إرث الحفيد ـ معلوم

الثبوت والعدم ابتداءً، ومعلوم الارتفاع والحدوث لاحقاً، ولكن لم يعلم تاريخ ارتفاع الأوّل وتاريخ حدوث الثاني، وحينئذ نكون أمام حالتين:

• إمّا أن يكون حدوث موت الجدّ قبل ارتفاع الجزء الأوّل ـ أي عدم إسلام الأب ـ فيتحقّق كلا جزئي موضوع إرث الحفيد، لأنّ موت الجدّ قبل إسلام ابنه يوجب إرث الحفيد.

• أو يكون حدوث موت الجدّ بعد إسلام ابنه وارتفاع كفره، وحينئذ لا يحكم بإرث الحفيد، لعدم تحقّق موضوعه، إذ المفروض أنّه مركّب من جزأين وأحدهما ـ أي موت الجدّ ـ وإن كان متحقّقاً إلّا أنّ الجزء الآخر ـ أي عدم إسلام الأب ـ غير متحقّق، لأنّه قد أسلم قبل موت أبيه فيكون هو الوارث له لا الحفيد.

ثمّ إنّنا إذا نظرنا إلى كلا جزئي الموضوع نجد أنّ أركان الاستصحاب فيه تامّة، فإنّ عدم إسلام الأب (الجزء الأوّل) كان معلوماً سابقاً والآن وإن كنّا نعلم بارتفاعه إلّا أنّنا نشكّ في ارتفاعه حين موت الجدّ، بمعنى أنّه عند موت الجدّ هل كان الأب باقياً على عدم إسلامه، أم أنّه أسلم ثمّ مات أبوه؟ فيستصحب بقاء عدم إسلامه إلى حين موت الجدّ، ويترتّب عليه إرث الحفيد. هذا من جهة الجزء الأوّل.

وأمّا من جهة الجزء الثاني، فإنّ أركان الاستصحاب تامّة فيه أيضاً، فإنّ موت الجدّ كان معلوم العدم سابقاً والآن وإن كنّا نعلم بحدوث موته إلّا أنّنا نشكّ في أنّ موته أَحَدَث وابنُه لا يزال كافراً، أم حدث بعد إسلام ابنه وارتفاع كفره؟ فيستصحب عدم حدوث موت الجدّ إلى حين إسلام ابنه، بمعنى أنّ إسلام الابن حصل وأبوه على قيد الحياة، فيكون هو الوارث لأبيه لا الحفيد.

وهذا يعني أنّ الأثر الشرعي المترتّب على استصحاب بقاء عدم إسلام الأب إلى حين موت الجدّ هو إرث الحفيد، وأنّ الأثر الشرعي المترتّب على بقاء حياة الجدّ إلى حين ارتفاع كفر الأب هو عدم إرثه، فالاستصحابان متعارضان، ولا يمكن ترجيح إجراء أحدهما على الآخر لأنّه ترجيح بلا مرجّح، فيتعارضان ويتساقطان معاً.

وتسمّى هذه الحالة بحالة مجهولي التاريخ في كلمات الأصوليّين، وتوجد فيها صور ثلاث، نستعرضها من خلال تطبيقها على المثال المتقدّم.

ثلاث صور في مجهولي التاريخ

الصورة الأولى: أن يكون كلّ من زمان ارتفاع الجزء الأوّل وحدوث الجزء الثاني مجهولاً، فلا عدم إسلام الأب الذي كان يعلم بحدوثه ابتداءً وارتفاعه لاحقاً يعلم بزمان ارتفاعه، ولا موت الجدّ الذي يعلم بعدمه ابتداءً وحدوثه لاحقاً يعلم بزمان حدوثه.

الصورة الثانية: أن يكون زمان ارتفاع الجزء الأوّل ـ أي عدم إسلام الأب ـ معلوماً دون زمان حدوث الجزء الثاني أي موت الجدّ، كما لو فرض أنّ إسلامه وارتفاع كفره حصل في ظهر الجمعة، وأمّا زمان موت الجدّ (الجزء الثاني) فلا يعلم تحقّقه قبل ظهر الجمعة أو بعده.

الصورة الثالثة: عكس الصورة الثانية، أي أن يكون زمان حدوث الجزء الثاني ـ موت الجدّ ـ معلوماً كأن يكون ظهر الجمعة، وأمّا زمان ارتفاع كفر الأب فغير معلوم وأنّه تحقّق قبل ظهر الجمعة أم بعده؟

هذه صور ثلاث يختلف فيها الحال بالنسبة إلى إحراز موضوع إرث الحفيد بالاستصحاب. ففي الصورة الأولى يجري الاستصحاب في كلا الجزأين ويتعارضان؛ لأنّ عدم إسلام الأب يُعلم بوجوده سابقاً ويشكّ في

ارتفاعه قبل وحين حدوث موت الجدّ، فيُستصحب بقاؤه إلى حين موته، وكذلك الحال في الجزء الثاني، فإنّ موت الجدّ كان معلوم العدم سابقاً ويشكّ في حدوثه قبل وعند تحقّق ارتفاع كفر الأب، فيُستصحب عدم حدوث موت الجدّ إلى حين إسلام ابنه وارتفاع كفره.

ولا يخفى أنّ الاستصحاب الأوّل لو جرى بمفرده ـ ومن دون معارضة الاستصحاب الثاني له ـ لأحرز كلا جزئي موضوع إرث الحفيد، ولكنّه معارض بالاستصحاب الثاني، أي استصحاب عدم موت الجدّ إلى حين إسلام ابنه، فيتعارض الاستصحابان ولا ترجيح لأحدهما على الآخر فيتساقطان، كما تقدّم.

وأمّا في الصورة الثانية ـ التي يكون فيها زمان الجزء الأوّل معلوماً ـ فقد يقال بعدم جريان الاستصحاب في الجزء الأوّل لعدم تماميّة أركان الاستصحاب بالنسبة إليه، لأنّه بعد العلم بارتفاع كفر الأب في ظهر الجمعة لا يوجد شكّ في بقاء عدم إسلامه وكفره ليُستصحب بقاؤه، وبعبارة ثانية: إنّ الركن الثاني من أركان الاستصحاب ـ أي الشكّ في البقاء ـ غير موجود بالنسبة إلى الجزء الأوّل، لأنّه معلوم الحدوث والارتفاع، فيجري الاستصحاب في موت الجدّ بلا معارض، فيقال: إنّه كان معلوم العدم سابقاً ويشكّ في حدوثه قبل ظهر الجمعة، فيستصحب بقاء عدمه إلى ذلك الوقت، بمعنى أنّ الأب أسلم في حياة الجدّ فيكون وارثاً له بعد موته ولا تصل النوبة إلى إرث الحفيد.

وعلى خلاف ذلك تكون الصورة الثالثة، فيقال بعدم جريان الاستصحاب في الجزء الثاني، لأنّ المفروض أنّه معلوم العدم سابقاً ومعلوم الحدوث لاحقاً ولا يوجد شكّ في البقاء ليُستصحب عدمُ حدوث موته، فلا يكون الاستصحاب جارياً؛ لاختلال الركن الثاني، فيجري في الجزء الأوّل بلا

معارض، فيقال: إنّ عدم إسلام الأب كان معلوماً، وعند حدوث موت الجدّ في ظهر الجمعة يُشكّ في ارتفاعه في ذلك الوقت، فيُستصحب بقاء عدم إسلام الأب وكفره إلى حين موت الجدّ، ويثبت إرث الحفيد.

وهذا ما يعبّر عنه في كلمات الأصوليّين بأنّ الاستصحاب يجري في مجهول التاريخ دون معلومه.

ويمكن الجواب عن ذلك (إجراء الاستصحاب في مجهول التاريخ دون معلومه في الصورتين الثانية والثالثة): بأنّ الجزء المعلوم التاريخ في الصورتين إنّما هو معلوم بالنسبة إلى ساعات اليوم الاعتيادية من الليل والنهار، وهو ظهر الجمعة في المثال، وليس معلوماً عند قياس أحد الجزأين إلى الآخر، فلو نسبنا عدم إسلام الأب في الصورة الثانية إلى حدوث موت الجدّ لوجدناه مجهول التاريخ بهذا اللحاظ بالرغم من كونه معلوماً بالقياس إلى ساعات اليوم؛ إذ المفروض أنّه ارتفع عند ظهر الجمعة، ولكنّا لا نعلم هل ارتفع وموت الجدّ متحقّق أم لا؟ وكذلك بالنسبة إلى موت الجدّ فإنّه معلوم بالقياس إلى ساعات اليوم، ولكن لو نسبناه إلى الجزء الأوّل ـ أي عدم إسلام الأب ـ لوجدناه مجهولاً، لأنّا لا نعلم هل حدث وكفر الأب مرتفع أو لا؟

وبذلك يظهر أنّ كلًّا من الجزأين في الصورتين وإن كان معلوم التاريخ بالقياس إلى ساعات اليوم إلّا أنّه مجهول التاريخ بالقياس إلى الجزء الآخر، وما هو مهمّ في الاستصحاب هو إثبات تواجدهما معاً ليترتّب عليه إرث الحفيد، أو عدم تواجدهما ليترتّب عليه عدم إرثه، وبهذه النظرة لا يكون الجزء الأوّل في الصورة الثانية ولا الجزء الثاني في الصورة الثالثة معلوم التاريخ، وإنّما مجهول، فيتعامل مع الجزأين في كلتا الصورتين معاملة مجهولي التاريخ ويقال بجريان الاستصحاب في كلا الجزأين وتعارضهما ثمّ التساقط.

وسبب جريان الاستصحاب في كلا الجزأين في كلتا الصورتين هو وجود اليقين السابق بكلّ جزء والشكّ في بقائه إلى حين وجود الجزء الآخر، فيجري استصحاب بقائه، وينتهي إلى تعارض الاستصحابين وتساقطهما كما ذكرناه في صورة مجهولي التاريخ.

وقبل أن نختم الحديث في هذا التطبيق نشير إلى فرع أخير يرتبط بمسألة الاستصحاب في حالات الشكّ في التقدّم والتأخّر وهو المسمّى بتوارد الحالتين.

توارد الحالتين

يطلق مصطلح «توارد الحالتين» على الحالتين المتضادّتين اللتين تكون كلّ منهما بمفردها موضوعاً لحكم شرعيّ، وكانت كلّ حالة متيقّنة الحدوث سابقاً ومشكوكة البقاء لاحقاً، ولم يعلم المتقدّمة والمتأخّرة منهما.

وفرق هذه الحالة عن السابقة هو أنّ حالة مجهولي التاريخ تكون فيما لو كان الحكم الشرعي مترّتباً على موضوع مركّب من جزأين كإرث الحفيد المركّب من موت الجدّ وعدم إسلام الأب، وأمّا في هذه المسألة فإنّ كلًّا من الحالتين بمفردها تعتبر موضوعاً لحكم شرعيّ، كالحدث والطهارة منه، أو كالخبث والطهارة منه، فإنّ كلاًّ من الحدث والطهارة منه حالتان متضادّتان وكلّ منهما موضوع لحكم شرعيّ، وكذلك الخبث والطهارة منه.

وهنا: إذا علم المكلّف بإحدى الحالتين كالطهارة وشكّ في طروّ الحدث وارتفاع الطهارة المعلومة سابقاً فيستصحب بقاء الطهارة، والحال نفسه لو كان الخبث متيقّناً وشكّ في طروّ الطهارة. وأمّا إذا علم بطروّ كلتا الحالتين وشكّ في المتقدّم منهما والمتأخّر، كما لو علم بالطهارة وعلم بالحدث ولكن لا يعلم أيّهما السابق، فلو كان يعلم بتقدّم الطهارة فهو الآن محدث ولو كان العكس فهو الآن متطهّر، وفي مثل هذه الحالة يجري الاستصحاب فيهما

معاً، لتوفّر أركان الاستصحاب في الطهارة والحدث، فيجري استصحاب الطهارة واستصحاب الحدث ويتعارضان ويتساقطان.

وتسمّى مثل هذه الحالة بتوارد الحالتين لا بتعارض الاستصحابين، وسببه ـ كما أشرنا إليه ـ أنّ الاستصحاب في كلٍّ منهما يحرز موضوعاً لحكم شرعيّ غير الحكم الشرعي الذي يحرز موضوعه الاستصحاب الآخر.

أضواء على النصّ

- قوله: «**فيجري استصحاب عدمها**». لأنّها كانت معدومة سابقاً ويشكّ الآن في حدوثها فيجري استصحاب عدمها.
- قوله: «**فيها أثر مصحّح للتعبّد**». إشارة إلى الركن الرابع من أركان الاستصحاب.
- قوله: «**على الاستصحاب المذكور**». أي: استصحاب بقاء كفره وعدم إسلامه إلى الظهر.
- قوله: «**لأنّ الحدوث كذلك**». أي: حدوث الإسلام بعد الظهر.
- قوله: «**ومن ناحية أخرى نلاحظ**». من هنا بدأ المصنّف الإشارة إلى الحالة الثانية من حالات المستصحب المشار لها في الشرح.
- قوله: «**لا معنى لإجراء الاستصحاب بالنسبة إلى الجزء الثابت وجداناً**». لعدم وجود شكّ في بقاء عدمه، لأنّ المفروض أنّه معلوم الحدوث بالوجدان.
- قوله: «**وإلّا كان مقدّماً على الحفيد**». أي: لو كان الأب مسلماً حين موت الجدّ فيُقدّم على الحفيد، فإنّ الابن يمنع ابن الابن عن الإرث.
- قوله: «**مترتّباً على ذات الجزأين**». أي: يلحظ كلّ من الجزأين بشرط لا عن الجزء الآخر.

- قوله‏ﷺ: «**على وصف الاقتران والاجتماع**». أي: يلحظ كلّ جزء بشرط شيء، وهو اقترانه بالجزء الآخر.
- قوله‏ﷺ: «**وعلى هذا الأساس قد يفترض**». من هنا بدأ المصنّف الإشارة إلى حالة مجهولي التاريخ.
- قوله: «**مركّب من جزأين**». وهما عدم إسلام الأب وموت الجدّ في المثال.
- قوله‏ﷺ: «**وأحد الجزأين**». أي: عدم إسلام الأب.
- قوله‏ﷺ: «**والجزء الآخر**». أي: موت الجدّ.
- قوله‏ﷺ: «**وهذا يعني أنّ هذا الجزء**». أي: الجزء الثاني وهو موت الجدّ.
- قوله‏ﷺ: «**وأمّا إذا كان**». أي: الجزء الثاني.
- قوله‏ﷺ: «**الجزء المعلوم الثبوت**». أي: عدم إسلام الأب في المثال.
- قوله‏ﷺ: «**إلى حين حدوث الثاني**». أي: موت الجدّ.
- قوله‏ﷺ: «**فنستصحب بقاءه**». أي: الجزء المعلوم الثبوت وهو عدم إسلام الأب.
- قوله‏ﷺ: «**فنستصحب عدمه**». أي: عدم الجزء الثاني وهو موت الجدّ.
- قوله‏ﷺ: «**زمان ارتفاع الجزء الأوّل**». أي: عدم إسلام الأب في المثال.
- قوله‏ﷺ: «**حدوث الجزء الثاني**». أي: موت الجدّ.
- قوله‏ﷺ: «**وأمّا في الصورة الثانية فقد يقال**». إشارة إلى أنّ القول بعدم جريان استصحاب بقاء الجزء المعلوم غير صحيح كما سيأتي.
- قوله‏ﷺ: «**حالتان متضادّتان كلّ منهما بمفردها**». بقوله «بمفردها» يحصل التمييز بين هذه الحالة وحالة مجهولي التاريخ، كما أوضحناه في الشرح.

٥. الاستصحاب في حالات الشكّ السببي والمسبّبي

تقدّم أنّ الاستصحابَ إذا جرى وكانَ المستصحَبُ موضوعاً لحكمٍ شرعيٍّ ترتّبَ ذلك الحكمُ الشرعيُّ تعبّداً على الاستصحابِ المذكورِ، ومثالُه أنْ يشكَّ في بقاءِ طهارةِ الماءِ فنستصحبَ بقاءَ طهارتِه، وهذه الطهارةُ موضوعٌ للحكمِ بجوازِ شربِه فيترتّبُ جوازُ الشربِ على الاستصحابِ المذكورِ، ويُسمّى بالنسبةِ إلى جوازِ الشربِ بالاستصحابِ الموضوعيِّ، لأنّه ينقِّحُ موضوعَ هذا الأثرِ الشرعيِّ.

وأمّا إذا لاحظْنا جوازَ الشربِ نفسَه في المثالِ فهو أيضاً متيقّنُ الحدوثِ ومشكوكُ البقاءِ لأنّ الماءَ حينما كان طاهراً يقيناً كان جائزَ الشربِ يقيناً أيضاً، وحينما أصبحَ مشكوكَ الطهارةِ فهو مشكوكٌ في جوازِ شربِه أيضاً.

ولكنّ استصحابَ جوازِ الشربِ وحدَه لا يكفي لإثباتِ طهارةِ الماءِ، لأنّ الطهارةَ ليستْ أثراً شرعياً لجوازِ الشربِ بل العكسُ هو الصحيحُ، وتنزيلُ مشكوكِ البقاءِ منزلةَ الباقي ناظرٌ إلى الآثارِ الشرعيةِ كما تقدّم.

فمِنْ هنا يُعرفُ أنّ استصحابَ الموضوعِ يُحرزُ به الحكمُ تعبّداً وعمليّاً، وأمّا استصحابُ الحكمِ فلا يُحرزُ به الموضوعُ كذلك، وكلُّ استصحابينِ من هذا القبيلِ يُطلقُ على الموضوعيِّ منهما اسمُ

الأصل السببيِّ لأنّه يعالجُ المشكلةَ في مرحلةِ الموضوعِ الذي هو بمثابةِ السببِ الشرعيِّ للحكم، ويُطلق على الآخر منهما اسمُ الأصلِ المسببيِّ لأنّه يعالجُ المشكلةَ في مرحلةِ الحكمِ الذي هو بمثابةِ المسبّبِ شرعاً للموضوع.

وفي الحالةِ التي شرحْنا فيها فكرةَ الأصلِ السببيِّ والمسببيِّ لا يوجدُ تعارضٌ بين الأصلينِ في النتيجةِ لأنّ طهارةَ الماءِ وجوازَ الشربِ متلائمان، ولكنْ هناك حالاتٌ لا يمكنُ أن تجتمعَ فيها نتيجةُ الأصلِ السببيِّ ونتيجةُ الأصلِ المسببيِّ معاً، فيتعارضُ الأصلان، ونجدُ مثالَ ذلك في نفسِ الماءِ المذكورِ سابقاً إذا استصحبْنا طهارتَه وغسلْنا به ثوباً نجساً، فإنّ من أحكامِ طهارةِ الماءِ أنْ يطهرَ الثوبُ بغسلِه به، وهذا معناهُ أنّ استصحابَ طهارةِ الماءِ يُحرزُ تعبّداً وعمليّاً أنّ الثوبَ قد طهُرَ؛ لأنّه أثرٌ شرعيٌّ للمستصحَب، ولكنْ إذا لاحظْنا الثوبَ نفسَه نجدْ أنّا على يقينٍ من نجاستِه وعدمِ طهارتِه سابقاً، ونشكُّ الآنَ في أنّه طهُرَ أو لا، لأنّنا لا نعلمُ ما إذا كان قد غُسلَ بماءٍ طاهرٍ حقّاً، وبذلك تتواجدُ الأركانُ لجريانِ استصحابِ النجاسةِ وعدمِ الطهارةِ في الثوب.

ونلاحظُ بناءً على هذا: أنّ الأصلَ السببيَّ الذي يعالجُ المشكلةَ في مرحلةِ الموضوعِ والسببِ، ويجري في حكمِ الماءِ نفسِه يتعبّدُنا بطهارةِ الثوبِ، وأنّ الأصلَ المسببيَّ الذي يُعالجُ المشكلةَ في مرحلةِ

الحكمِ والمسبّبِ ويجري في حكمِ الثوبِ نفسِه يتعبّدُنا بعدمِ طهارةِ الثوبِ، وهذا معنى التنافي بين نتيجتَي الأصلين وتعارضِهما.

وتوجدُ هنا قاعدةٌ تقتضي تقديمَ الأصلِ السببيِّ على الأصلِ المسببيِّ، وهي أنّه كلّما كان أحدُ الأصلين يعالجُ موردَ الأصلِ الثاني دونَ العكسِ قُدّمَ الأصلُ الأوّلُ على الثاني.

وهذه القاعدةُ تنطبقُ على المقام، لأنّ الأصلَ السببيَّ يُحرزُ لنا تعبّداً طهارةَ الثوبِ لأنّها أثرٌ شرعيٌّ لطهارة الماءِ، ولكنّ الأصلَ المسببيَّ لا يُحرزُ لنا نجاسةَ الماءِ ولا ينفي طهارتَه؛ لأنّ ثبوتَ الموضوعِ ليس أثراً شرعيّاً لحكمِه، وعلى هذا الأساسِ يُقدّمُ الأصلُ السببيُّ على الأصل المسببيِّ.

وقد عبَّر الشيخُ الأنصاريُّ والمشهورُ عن ذلك بأنّ الاستصحابَ السببيَّ حاكمٌ على الاستصحابِ المسببيِّ، لأنّ الركنَ الثاني في المسببيِّ هو الشكُّ في نجاسةِ الثوبِ وطهارتِه، والركنُ الثاني في السببيِّ هو الشكُّ في طهارةِ الماءِ ونجاستِه، والأصلُ السببيُّ بإحرازِه الأثرَ الشرعيَّ ـ وهو طهارةُ الثوب ـ يهدمُ الركنَ الثاني للأصل المسببيّ، ولكنَّ الأصلَ المسببيَّ ـ باعتبارِ عجزِه عن إحرازِ نجاسةِ الماءِ كما تقدّمَ ـ لا يهدمُ الركنَ الثاني للأصلِ السببيِّ. فالأصل السببيُّ تامُّ الأركانِ فيجري، والأصلُ المسببيُّ قد انهدمَ ركنُه الثاني فلا يجري.

وقد عُمّمتْ فكرةُ الحكومةِ للأصلِ السببيِّ على الأصل المسببيِّ لحالاتِ التوافقِ بين الأصلينِ أيضاً فاعتُبِرَ الأصلُ المسببيُّ طولياً دائماً ومترتّباً على عدمِ جريانِ الأصلِ السببيِّ سواءٌ كان موافقاً له أو مخالفاً؛ لأنّ الأصلَ السببيَّ إذا جرى ألغى موضوعَ الأصلِ المسببيِّ على أيِّ حالٍ.

الشرح

الاستصحاب في حالات الشكّ السببي والمسبّبي

تقدّم أنّ وجود الحكم يتوقّف على وجود موضوعه، فما لم يتحقّق الموضوع لا يوجد الحكم، وهذا يعني أنّ نسبة الموضوع إلى الحكم بمثابة نسبة العلّة إلى المعلول، وإنّما قلنا «بمثابة» ولم نقل إنّ النسبة بينهما حقيقة هي العلّية والمعلوليّة، باعتبار أنّ الموضوع ليس علّة لوجود الحكم حقيقة وتكويناً، وإنّما هو سبب لوجوده بجعل من الشارع واعتبار منه، هذا أوّلاً.

وثانياً: تقدّم أيضاً ـ وتحديداً عند بيان الركن الرابع من أركان الاستصحاب ـ أنّ الاستصحاب يجري في الموضوع إذا كان يترتّب عليه حكم شرعيّ، كالطهارة فإنّها لو كانت متيقّنة سابقاً ومشكوكة لاحقاً فيُستصحب بقاؤها، فإنّها موضوع للحكم بجواز شرب الماء أو التطهير به وأمثال ذلك.

ويسمّى هذا النوع من الاستصحاب بالاستصحاب الموضوعي؛ لأنّه استصحاب ينقّح للمكلّف موضوع الحكم الشرعي، كجواز شرب الماء فإنّه حكم يترتّب على طهارة الماء ـ الموضوع ـ وباستصحاب بقاء طهارة الماء يحرز المكلّف موضوع جواز شرب الماء.

وهناك نوع آخر من الاستصحاب يُطلق عليه الاستصحاب الحكمي، وهو ـ كما هو واضح من اسمه ـ استصحاب للحكم الشرعي لا لموضوعه، كما لو كان المكلّف متيقّناً بجواز شرب الماء سابقاً ثمّ يشكّ في بقائه فيستصحب بقاء الجواز.

ومن خلال هاتين النقطتين يمكننا أن نتوصّل إلى النتيجة التالية: إنّ استصحاب الموضوع يحرز لنا الحكم بينما لا يحرز لنا استصحابُ الحكم الموضوعَ؛ باعتبار أنّ الحكم ـ كما أشرنا ـ بمثابة المسبّب والمعلول للموضوع، والمعلول لا يحرز علّته وإلّا لكان علّة له، وهو خلف كونه معلولاً، كما أنّ معلوليّته تعني تأخّره عن الموضوع رتبةً، والمتأخّر لا يثبت ما هو متقدّم وسبب له، لأنّ إثباته له يعني تقدّمه عليه والمفروض أنّه ـ أي الحكم ـ متأخّر عنه، والشيء الواحد لا يكون متأخّراً عن شيء آخر ومتقدّماً عليه.

ولو أردنا تطبيق هذه الفكرة على المثال المتقدِّم، نقول: إنّ جواز شرب الماء متوقّف على طهارته، فيكون استصحاب الطهارة منشأً لثبوت الحكم بجواز الشرب، بينما لا يكون استصحاب جواز الشرب منشأً للحكم بطهارة الماء؛ لأنّها ليست أثراً شرعيّاً ولا مسبّباً عنه، ونهي الشارع عن نقض الحالة السابقة بالشكّ وأمره بالجري العملي على طبقها يعني تنزيل المشكوك منزلة المتيقّن، والعرف يرى أنّ مثل هذا التنزيل يكون بلحاظ الآثار الشرعيّة، فما كان مترتّباً شرعاً على الحالة السابقة قبل الشكّ يثبت لها بعد الشكّ بحكم التنزيل المذكور، ومن الواضح أنّ جواز شرب الماء هو الأثر الشرعي المترتّب على بقاء طهارة الماء دون العكس.

وقد أطلق الأصوليّون على مثل استصحاب طهارة الماء بالاستصحاب السببي، وعلى مثل استصحاب جواز الشرب بالاستصحاب المسبّبي. ووجه التسمية قد اتّضح ممّا قدّمناه؛ فإنّ استصحاب طهارة الماء يعالج مشكلة موضوع شرب الماء ونتيجته الحكم بطهارته، والطهارة سبب شرعيّ لجواز الشرب، بينما جواز الشرب مسبّب عن طهارة الماء شرعاً؛ ولذا أُطلق على استصحاب بقائه بالمسبّبي.

إذا عرفت هذه المقدّمة، فقد يصادف في بعض الحالات أن تكون أركان الاستصحاب تامّة في السبب والمسبّب، والسؤال: هل يجري الاستصحاب في كليهما، أم يقدّم جريان أحدهما على الآخر؟

تقديم الأصل السببي على المسبّبي

ذكر الأصوليّون بأنّ الأصل السببي يقدّم على جريان الأصل المسبّبي، وقبل بيان تفصيل الجواب، نشير إلى المقصود من التقديم في كلمات الأعلام فنقول: إنّ التقديم ليس بمعنى أنّ الأصل السببي يجري أوّلاً ثمّ يجري الاستصحاب المسبّبي بعده، بل المقصود أنّ الأصل السببي يجري دون المسبّبي؛ لعدم تماميّة أركان الاستصحاب فيه، لأنّ الأوّل بجريانه ينفي موضوع الأصل الثاني.

تفصيل ذلك وتوضيحه: أنّ الاستصحاب السببي (استصحاب طهارة الماء) والمسبّبي (استصحاب جواز شرب الماء) يمكن تصوّرهما في حالتين:

الأولى: حالة التلاؤم والانسجام، بمعنى أنّ الاستصحابين متلائمين عند جريانهما ولا يتعارضان في النتيجة، ومثاله ما ذكرناه سابقاً من استصحاب طهارته واستصحاب جواز شربه، فإنّ نتيجة الأصلين متلائمة، لأنّ جواز الشرب أثر شرعيّ لطهارة الماء كما أوضحنا.

الثانية: حالة التعارض والتنافي، كما لو كان الاستصحاب السببي يثبت شيئاً والاستصحاب المسبّبي يثبت شيئاً آخر معارضاً له في النتيجة، ومثاله: ما لو غسل المكلّف الثوب النجس بماء مستصحب الطهارة، فمن جهة كون الماء متيقّن الطهارة سابقاً ومشكوكاً في طهارته لاحقاً يستصحب طهارته، ومن آثاره الشرعيّة طهارة الثوب النجس لو غسل به. ولكن من جهة أخرى نجد أنّ الثوب معلوم النجاسة سابقاً ومشكوك الطهارة عند غسله

بالماء المستصحب الطهارة لاحقاً، لأنّ المكلّف حسب الفرض لا يعلم بطهارة الماء حقّاً وواقعاً، فإنّ الاستصحاب ـ كما هو واضح ـ يثبت بقاء الطهارة تعبّداً ولا يرفع الشكّ الوجداني من نفس المكلّف، ومن ثمّ فالثوب متيقّن النجاسة سابقاً ومشكوك في ارتفاعها لاحقاً فيستصحب بقاؤه على النجاسة.

ففي هذا المثال نجد أنّ الاستصحاب السببي يثبت طهارة الثوب نتيجة إحراز موضوعه وهو طهارة الماء، بينما نلاحظ أنّ الاستصحاب المسبّبي يثبت نجاسة الثوب، ونتيجة الأصلين متعارضة وغير متلائمة كما لا يخفى.

وقد ذهب علماء الأصول إلى تقديم الأصل السببي على المسبّبي ومن ثمّ يحكم بطهارة الثوب المغسول بالماء المستصحب الطهارة، وقد أسّسوا في ذلك قاعدة مفادها: «كلّما كان أحد الأصلين يعالج مورد الأصل الآخر دون العكس قدّم الأصل الأوّل على الثاني»، واصطلحوا على مثل هذا التقديم بالحكومة.

وتوضيحها باختصار ـ لأنّها تُبحث مفصّلاً في باب التعارض عادةً ـ: إذا ورد من الشارع دليلان أحدهما يقول: «الربا حرام»، والآخر يقول: «لا ربا بين الوالد وولده»، فإنّنا إذا دقّقنا في الثاني وجدناه ناظراً ومعالجاً للدليل الأوّل، إذ إنّ الأوّل كان يفترض حرمة الربا بشكل مطلق وموسّع، وقد تضيّقت دائرة الحرمة عند مجيء الدليل الثاني، لأنّه قد افترض أنّ الربا بين الوالد وولده ليس بحرام. وبعبارة ثانية: إنّ الشارع بالدليل الثاني قد خصّص حرمة الربا في الدليل الأوّل وضيّق دائرتها ولكن بلسان التصرّف في الموضوع، فإنّه قد ضيّق من دائرة سعة صدقه. فقبل مجيء الدليل الثاني كان «الربا» يصدق على كلّ زيادة بشروطها المعروفة، ولكن بمجيئه أخرج الزيادة بين الوالد وولده عن الربا، ومن ثمّ لا يكون حراماً، وهذا هو الفرق

بين الحكومة والتخصيص فإنّ التخصيص هو تضييق دائرة الحكم مباشرةً بينما الحكومة هي تضييق الدليل المحكوم بلسان تضييق موضوعه.

إذا اتّضح ذلك نقول في تطبيقه على المقام: إنّ استصحاب طهارة الماء (السببي) ناظر إلى استصحاب نجاسة الثوب (المسبّبي)، لأنّ طهارة الثوب أثر شرعيّ لبقاء طهارة الماء تعبّداً، دون العكس، بمعنى أنّ استصحاب نجاسة الثوب ليس ناظراً إلى استصحاب طهارة الماء، لأنّ نجاسة الماء ليست أثراً شرعيّاً لنجاسة الثوب، إذ إنّ الحكم لا يثبت موضوعه كما تقدّم.

ووجه نظر الاستصحاب السببي إلى المسبّبي ورفعه لموضوعه هو: أنّ الاستصحاب ـ كما هو معلوم ـ لا يجري إلّا إذا توفّر اليقينُ بالحدوث والشكُّ في البقاء، وحالُ الاستصحاب السببي هو كذلك؛ لأنّ المكلّف يعلم بطهارة الماء سابقاً ثمّ شكّ في بقائها، فيستصحب بقاء طهارته، ومن آثار المستصحب جواز التطهير به والحكم بطهارة الثوب النجس المغسول به. وأمّا الاستصحاب المسبّبي فأركان الاستصحاب غير تامّة بالنسبة إليه، فإنّ نجاسة الثوب وإن كانت متيقّنة سابقاً إلّا أنّها ليست بمشكوكة البقاء لاحقاً؛ لأنّ المفروض أنّ الثوب قد حكم بطهارته ـ باستصحاب بقاء طهارة الماء ـ ولا يوجد شكّ في ذلك ليستصحب بقاؤه على النجاسة.

بعبارة واضحة: إنّ الاستصحاب السببي بجريانه يهدم الركن الثاني للاستصحاب المسبّبي ومن ثمّ لا يكون جارياً، بينما لا يكون جريان الاستصحاب المسبّبي هادماً للركن الثاني للاستصحاب السببي، لأنّ الشكّ في بقاء طهارة الماء موجود حتّى عند استصحاب نجاسة الثوب، لأنّا قد ذكرنا أنّ نجاسة الماء ليست أثراً شرعيّاً لنجاسة الثوب، ولا يكون إحراز نجاسته إحرازاً لنجاسة الماء ورافعاً للشكّ في بقاء طهارته المعلومة سابقاً ليقال بانهدام الركن الثاني.

وهذا معنى ما يقال في عبارة مشهور الأصوليّين ـ ومنهم الشيخ الأعظم[١] ـ بأنّ الاستصحاب السببي حاكم على الاستصحاب المسبّبي، ومعنى حكومته عليه هو أنّه ناظر إلى الاستصحاب المسبّبي ورافع لموضوع جريانه من خلال هدمه لركنه الثاني.

إن قلت: إنّ تقديم الأصل السببي على المسبّبي صحيح فيما لو كانت نتيجة الأصلين متعارضة كما في الحالة الثانية، لا فيما إذا كانت متلائمة، لأنّ نتيجة الأصلين منسجمة حسب الفرض ولا معنى لتقديم الأصل السببي على المسبّبي في هذه الحالة، فلِمَ لا يُقال بجريان كلا الأصلين؟

قلت: إنّ فكرة حكومة الأصل السببي على المسبّبي لا تقتصر على صورة تعارض نتيجة الأصلين، لأنّ الركن الثاني من أركان الأصل المسبّبي يكون مختلًّا سواء كانت نتيجة الأصلين متلائمة أو متعارضة، فإنّ المكلّف بإجرائه استصحاب طهارة الماء يثبت جواز شربه، وينعدم الشكّ في جواز الشرب، وعندئذ لا يجري استصحاب بقاء جواز الشرب لانتفاء الركن الثاني، فحال جواز الشرب حال نجاسة الثوب في عدم جريان الاستصحاب فيهما لاختلال الركن الثاني الحاصل بسبب جريان الأصل السببي، وبذلك يظهر تقديم الأصل السببي على المسبّبي سواء كانت نتيجة الأصلين متلائمة أو متعارضة.

أضواء على النصّ

- قوله ﷺ: «**موضوع هذا الأثر الشرعي**». أي: جواز الشرب.
- قوله ﷺ: «**بل العكس هو الصحيح**». أي: إنّ جواز الشرب أثر شرعيّ لطهارة الماء.

---

(١) انظر: **فرائد الأصول**: ج٢، ص٤١٣.

- قوله‏ﷺ: «**وتنزيل مشكوك البقاء منزلة الباقي**». في دليل الاستصحاب.
- قوله‏ﷺ: «**ناظر إلى الآثار الشرعيّة كما تقدّم**». عند الكلام عن الأصل المثبت في بحث «مقدار ما يثبت بالاستصحاب».
- قوله‏ﷺ: «**فلا يحرز به الموضوع كذلك**». أي: تعبّداً وعمليّاً.
- قوله‏ﷺ: «**الموضوع الذي هو بمثابة السبب**». عبّر‏ﷺ «بمثابة» لأنّ الموضوع سبب شرعيّ لا حقيقيّ.
- قوله‏ﷺ: «**لأنّه أثر شرعيّ**». أي: طهارة الثوب.
- قوله‏ﷺ: «**بماء طاهر حقّاً**». إذ المفروض أنّ طهارته ثابتة بالاستصحاب، وهو لا يكون إلّا في حالة الشكّ في البقاء، فالشكّ واحتمال البقاء موجود وجداناً إلّا أنّ الشارع حكم بعدم الاعتناء به، والجري على طبق الحالة السابقة تعبّداً.
- قوله‏ﷺ: «**يتعبّدنا بطهارة الثوب**». لأنّه أثر شرعيّ لطهارة الماء.
- قوله‏ﷺ: «**سواء كان موافقاً له**». أي: سواء كان الأصل السببي موافقاً للأصل المسبّبي من حيث النتيجة.
- قوله‏ﷺ: «**على أيّ حال**». أي: سواء كانت نتيجة الأصلين متوافقة أو متعارضة.



تعارض الأدلّة

١. التعارض بين الأدلّة المحرزة

٢. التعارض بين الأصول العمليّة

٣. التعارض بين الأدلّة المحرزة والأصول العمليّة

عرفْنا فيما سبقَ أنّ الأدلّةَ على قسمينِ وهما: الأدلّةُ المحرزةُ والأدلّةُ العمليّةُ أو الأصولُ العمليّةُ، ومن هنا يقعُ البحثُ:

تارةً في التعارضِ بين دليلينِ مِن الأدلّةِ المحرزةِ.

وأخرى في التعارضِ بين دليلينِ عمليين.

وثالثةً في التعارضِ بين دليلٍ محرزٍ ودليلٍ عمليٍّ.

فالكلامُ في ثلاثةِ فصولٍ نذكرُها فيما يلي تباعاً إنْ شاءَ اللهُ تعالى.

١ . التعارض بين الأدلّة المحرزة

الدليلُ المحرزُ ـ كما تقدّمَ ـ إمّا دليلٌ شرعيٌّ لفظيٌّ، أو دليلٌ شرعيٌّ غيرُ لفظيٍّ، أو دليلٌ عقليٌّ. والدليلُ العقليُّ لا يكونُ حجّةً إلّا إذا كان قطعيّاً، وأمّا الدليلُ الشرعيُّ بقسميْهِ فقد يكونُ قطعيّاً، وقد لا يكونُ قطعيّاً مع كونِه حجّةً.

فإذا تعارضَ الدليلُ العقليُّ مع دليلٍ ما:

فإن كان الدليلُ العقليُّ قطعيّاً قُدّمَ على معارضِه على أيِّ حالٍ؛ لأنّه يقتضي القطعَ بخطأِ المعارض، وكلُّ دليلٍ يُقطعُ بخطئه يسقطُ عن الحجّيةِ.

وإن كان الدليلُ العقليُّ غيرَ قطعيٍّ فهو ليس حجّةً في نفسِه لكي يعارضَ ما هو حجّةٌ من الأدلّةِ الأخرى.

وإذا تعارضَ دليلانِ شرعيّانِ: فتارةً يكونانِ لفظيّينِ معاً، وأخرى يكونُ أحدُهما لفظيّاً دونَ الآخر، وثالثةً يكونان معاً من الأدلّةِ الشرعيّةِ غيرِ اللفظيّةِ.

والمهمُّ في المقامِ الحالةُ الأولى؛ لأنّها الحالةُ التي يدخلُ ضمنَها جلُّ مواردِ التعارضِ التي يواجهُها الفقيهُ في الفقه.

وسنقصرُ حديثَنا عليها فنقول:

إنّ التعارضَ بين دليلينِ شرعيّينِ لفظيّينِ عبارةٌ عن التنافي بينَ مدلولَي الدليلينِ على نحوٍ يُعلمُ بأنّ المدلولين لا يمكنُ أن يكونا ثابتين في الواقع معاً.

ولأجلِ تحديدِ مركزِ هذا التنافي نقدّمُ مقدِّمتين:

الأولى: يجبُ أنْ نستذكرَ فيها ما تقدّمَ من أنّ الحكمَ ينحلُّ إلى جعلٍ ومجعولٍ، وأنّ الجعلَ ثابتٌ بتشريعِ المولى للحكم وأنّ المجعولَ لا يثبتُ إلّا عندَ تحقُّقِ موضوعِه وقيودِه خارجاً، ومِن الواضحِ أنّ الدليلَ الشرعيَّ اللفظيَّ متكفّلٌ لبيانِ الجعلِ لا لبيانِ المجعولِ؛ لأنّ المجعولَ يختلفُ من فردٍ إلى آخرَ، فهو موجودٌ في حقِّ هذا وغيرُ موجودٍ في حقِّ ذاك؛ تبعاً لتواجدِ القيودِ. فقولهُ مثلاً: «وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» مدلولُه

جعلُ وجوبِ الحجِّ على المستطيعِ، لا تحقّقُ الوجوبِ المجعولِ؛ لأنّ هذا تابعٌ لوجودِ الاستطاعةِ، ولا نظرَ للمولى إلى ذلك. فمدلولُ الدليلِ دائماً هو الجعلُ لا المجعولُ.

والثانية: أنّ التنافيَ قد يكونُ بين جعلينِ وقد يكونُ بين مجعولينِ مع عدم التنافي بين الجعلين.

ومثالُ الأوّلِ: جعلُ وجوبِ الحجِّ على المستطيعِ وجعلُ حرمةِ الحجِّ على المستطيع. فإنّ التنافيَ هنا بينَ الجعلين؛ لأنّ الأحكامَ التكليفيّةَ متضادّةٌ كما تقدّمَ.

ومثالُ الثاني: جعلُ وجوبِ الوضوءِ على الواجدِ للماءِ، وجعلُ وجوبِ التيمّمِ على الفاقدِ له. فإنّ الجعلين هنا لا تنافيَ بينهما؛ إذ يمكنُ صدورُهما معاً من الشارع، ولكنّ المجعولَين لا يمكنُ فعليّتهما معاً؛ لأنّ المكلّفَ إنْ كانَ واجداً للماء ثبتَ المجعولُ الأوّلُ عليه، وإلّا ثبتَ المجعولُ الثاني، ولا يمكنُ ثبوتُ المجعولَين معاً على مكلّفٍ واحدٍ في حالةٍ واحدة.

وقد لا يوجدُ تنافٍ بين الجعلين ولا بينَ المجعولين، ولكنّ التنافيَ في مرحلةِ امتثالِ الحكمينِ المجعولينِ؛ بمعنى أنّه لا يمكنُ امتثالُهما معاً، وذلك كما في حالاتِ الأمرينِ بالضدّينِ على وجهِ الترتّبِ بنحوٍ يكونُ الأمرُ بكلٍّ من الضدّينِ ـ مثلاً ـ مقيّداً بتركِ الضدِّ الآخرِ، فإنّ بالإمكانِ صدورَ جعلين لهذين الأمرين معاً، كما

أنّ بالإمكانِ أن يصبحَ مجعولاهُما فعليَّين معاً، وذلك فيما إذا تركَ المكلّفُ كلَا الضدَّينِ فيكونُ كلٌّ من المجعولين ثابتاً لتحقُّقِ قيدِه، ولكنّ التنافيَ واقعٌ بين امتثالَيهما؛ إذ لا يمكنُ للمكلّفِ أنْ يمتثلَهما معاً.

ويتلخّصُ من ذلك: أنّ التنافيَ وعدمَ إمكانِ الاجتماعِ: تارةً بينَ نفسِ الجعلين، وأخرى بينَ المجعولينِ، وثالثةً بينَ الامتثالين.

وإذا اتّضحتْ هاتانِ المقدّمتانِ فنقولُ: إذا وردَ دليلانِ على حكمينِ وحصلَ التنافي، فإنْ كانَ التنافي بينَ الجعلينِ لهذينِ الحكمين فهو تنافٍ بين مدلولَي الدليلينِ؛ لما عرفتَ في المقدّمةِ الأولى من أنّ مدلولَ الدليلِ هو الجعلُ، ويتحقّقُ التعارضُ بين الدليلين حينئذٍ؛ لأنّ كلاًّ منهما ينفي مدلولَ الدليلِ الآخر.

وإنْ لم يكنْ هناك تنافٍ بين الجعلين، بل كان بينَ المجعولين أو بينَ الامتثالين، فلا يرتبطُ هذا التنافي بمدلولِ الدليل؛ لما عرفتَ من أنّ فعليّةَ المجعول ـ فضلاً عن مقامِ امتثالِه ـ ليستْ مدلولةً للدليل، فلا يحصلُ التعارضُ بين الدليلينِ؛ لعدم التنافي بينَ مدلولَيهما.

الشرح

اعتبر المشهور أنّ بحث «تعارض الأدلّة» خاتمة تختم بها مباحث علم الأصول وليس داخلاً فيه، وعليه فعلم الأصول يكون منتهياً بنهاية بحوث الأصول العمليّة، إلّا أنّ السيّد الشهيد ﷺ يرى أنّ بحث التعارض داخل في علم الأصول ومن جملة مسائله؛ ذلك أنّه ينقّح لنا مجموعة من العناصر المشتركة في عمليّة الاستدلال والاستنباط الفقهي.

فالبحث ـ إذاً ـ يقع في تعارض الأدلّة، وهو البحث الأخير من مباحث هذه الحلقة، وسنقوم بتناوله وعرضه وفق منهجيّة تنسجم مع عبارة المصنّف ﷺ.

تعارض الأدلّة

ذكرنا في بداية هذه الحلقة أنّ الأدلّة تنقسم إلى قسمين أساسيّين:

الأوّل: الأدلّة المحرزة، وهي الأدلّه التي تكشف لنا عن الحكم الشرعي الواقعي.

الثاني: الأصول العمليّة، وهي الأدلّة التي تحدّد للمكلّف الوظيفة العمليّة في حالة الشكّ، ولا علاقة لها بإحراز الحكم الشرعي الواقعي أو الكشف عنه.

وعلى هذا الأساس فالتعارض المبحوث عنه بين الأدلّة:

تارةً يكون بين دليلين من القسم الأوّل.

وأخرى يكون بين دليلين من القسم الثاني.

وثالثة بين دليلين أحدهما من القسم الأوّل والآخر من القسم الثاني.

فأقسام التعارض ثلاثة:

١ ـ التعارض بين الأدلّة المحرزة.

٢ ـ التعارض بين الأصول العمليّة.

٣ ـ التعارض بين الأدلّة المحرزة والأصول العمليّة.

والكلام يقع في كلّ قسم من هذه الأقسام تباعاً إن شاء الله تعالى.

التعارض بين الأدلّة المحرزة

تنقسم الأدلّة المحرزة كما مرّ بنا عند بحثها إلى قسمين، هما:

القسم الأوّل: الدليل الشرعي، وهو بدوره ينقسم إلى:

١ ـ الدليل الشرعي اللفظي، كخبر الثقة.

٢ ـ الدليل الشرعي غير اللفظي، كالسيرة والتقرير.

القسم الثاني: الدليل العقلي، وهو على قسمين أيضاً:

١ ـ الدليل العقلي القطعي، كاستحالة التكليف بغير المقدور.

٢ ـ الدليل العقلي غير القطعي، كالقياس والاستحسان.

ولا يخفى أنّ الحجّة من قسمي الدليل العقلي هو القطعي فقط لحجّية القطع، وأمّا غير القطعي ـ أي الظنّي ـ فهو ليس بحجّة، لعدم قيام الدليل على حجّيته، بل الدليل على خلافه كالأدلّة الناهية عن العمل بالظنّ، كما أشرنا إلى ذلك في نهاية بحث الدليل العقلي.

إذا عرفت هذه الأقسام، فالتعارض بين الأدلّة المحرزة يتصوّر على نحوين:

الأوّل: التعارض بين دليلين أحدهما عقليّ والآخر شرعيّ.

الثاني: التعارض بين دليلين شرعيّين.

وأمّا في غير هاتين الصورتين فلا يقع التعارض، وهي صور ثلاث:

١ ـ التعارض بين دليلين عقليّين قطعيّين.

٢ ـ التعارض بين دليلين عقليين أحدهما قطعيّ والآخر ظنّيّ.

٢ ـ التعارض بين دليل عقلي ظنّي ودليل شرعيّ.

والوجه في عدم وقوع التعارض في الصورة الأولى هو أنّ القول بوقوعه يعني عدم قطعيّة أيٍّ من الدليلين، وهو خلف فرضه دليلاً قطعيّاً. وأمّا الصورة الثانية، فلأنّ الدليل الظنّي ليس بحجّة ومن ثمّ لا يصلح أن يكون معارضاً للدليل القطعي، وكذلك الحال في الصورة الثالثة، فإنّ الدليل العقلي الظنّي ليس بحجّة ولا يصلح أن يكون معارضاً لما هو حجّة وهو الدليل الشرعي، وبهذا يظهر أنّ التعارض بين الأدلّة المحرزة يتصوّر على نحوين لا غير.

التعارض بين الدليل العقلي القطعي والشرعي

لا شكّ في تقديم الدليل العقلي القطعي على الدليل الشرعي عند وقوع التعارض بينهما باتّفاق الأصوليّين.

أمّا تقديمه على الدليل الشرعي غير القطعي فلسببين:

الأوّل: أنّ الدليل العقليّ قطعيٌّ، والشرعيّ غير القطعيّ ظنّيٌّ، والقطع يُقدّم على الظنّ كما لا يخفى، فإنّ الدليل الشرعي غير القطعي وإن كان حجّة بجعل من الشارع إلّا أنّ حجّيته تعني تنجيزه وتعذيره عند إصابة الواقع أو خطئه، ولا تجعل منه قطعاً وجدانيّاً.

الثاني: أنّ معارضة الدليل القطعي له ـ أي للدليل الشرعي ـ تقتضي القطع بخطئه، وما جعله الشارع حجّة هو الدليل الذي لا يقطع بخطئه، فالأمارة ـ مثلاً ـ قد جعلها الشارع حجّة فيما لو لم يقطع بخطئها، وإلّا فعدم حجّيتها ممّا لا شكّ فيه، وكذلك الحال في المقام.

والكلام نفسه يأتي في تقديم الدليل العقلي القطعي على الدليل الشرعي القطعي على فرض وقوع هذا النحو من التعارض[١]، فإنّ معارضة الدليل القطعي له تعني القطع بخطئه؛ إذ إنّ الشارع لا يعقل أن يخالف مدركات العقل القطعيّة، كيف وقد ورد من النصوص الشرعيّة الشيء الكثير في الحثّ على الأخذ بالعقل، وبعد أمره بذلك لا يمكن أن يرد منه ما يخالفه. نعم، ما ذكرناه في السبب الأوّل لا يأتي هنا؛ لأنّ المفروض أنّ الدليل الشرعي قطعي أيضاً.

فتلخّص: أنّ الدليل العقلي القطعي يقدَّم على الدليل الشرعي مطلقاً، ومن ثمّ فلو ورد دليل شرعيّ له ظهور يخالف قاعدة عقلية قطعيّة فلابدّ من توجيه ذلك الظهور، فقد قام الدليل العقلي القطعي ـ مثلاً ـ على أنّ الله تعالى ليس بجسم ولا هو مادّي ليؤيّن بأين ويُرى وأمثال ذلك ممّا هو مرتبط بالمادّيات، فإذا ورد من الشرع ما يوهم ظاهره بذلك ـ كقوله تعالى: ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوۡقَ أَيۡدِيهِمۡ﴾[٢]، وقوله: ﴿وُجُوهٞ يَوۡمَئِذٖ نَّاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٞ﴾[٣] ـ فينبغي تأويله وفق الدليل القطعي وبما لا يتقاطع معه. هذا مثال لتقديم الدليل العقلي القطعي على الدليل الشرعي الظنّي.

وأمّا مثال تقديمه على الدليل الشرعي القطعي، فكما لو فرض قيام دليل شرعيّ متواتر على شيء ولكنّه كان معارضاً لدليل عقليّ قطعيّ، فإنّ الثاني يُقدّم عليه، وهذا وإن كان العلماء يذكرونه على مستوى البحث إلّا أنّهم يخالفونه في كثير من الأحيان لعدم الجرأة على مخالفة قطعيّ الشريعة

---

(١) لا يخفى أنّ هذا الشقّ الثالث من البحث لا فرض له خارجاً ولا وقوع له أصلاً، وما يمكن أن يذكر له من مثالٍ ـ كما سيأتي بيانه ـ يمكن المناقشة فيه، فلاحظ.

(٢) الفتح: ١٠.

(٣) القيامة: ٢٢ ـ ٢٣.

وإن كان المعارض دليلاً عقليّاً قطعيّاً.

فقد أثبت الحكماء دوام الفيض من الواجب تعالى واستحالة انقطاعه بالدليل العقلي، ولكن كثيراً من العلماء لم يلتزموا بذلك ويجيبون عنه بأنّه مخالف للنصوص الشرعيّة الدالّة على حدوث الفيض.

فظهر ممّا قدّمنا أنّ الدليل العقلي القطعي يقدّم على غيره مطلقاً عند التعارض لأنّه يؤدّي إلى القطع بخطأ الآخر، والمقطوع بخطئه يسقط عن الحجّية.

التعارض بين دليلين شرعيّين

الدليل الشرعي تارةً يكون لفظيّاً وأخرى غير لفظيّ، وعليه فالتعارض بين دليلين شرعيّين على أنحاء ثلاثة:

١ ـ التعارض بين دليلين شرعيّين لفظيّين.

٢ ـ التعارض بين دليلين شرعيّين أحدهما لفظيّ والآخر غير لفظيّ.

٣ ـ التعارض بين دليلين شرعيّين غير لفظيّين.

وسنقصر الحديث على النحو الأوّل باعتبار أنّ جلّ موارد التعارض التي يواجهها الفقيه في عملية استنباطه الحكم الشرعي هي من هذا النحو، وأمّا النحوان الآخران فيترك المصنّف‏ﷺ بحثه إلى دراسات أخرى.

وفهرسة البحث تكون من خلال الحديث في نقاط ثلاث:

الأولى: بيان معنى التعارض.

الثانية: تحديد الفرق بين التعارض وبين الورود والتزاحم.

الثالثة: التعارض الذاتي والعرضي.

معنى التعارض

عرّف المصنّف‏ﷺ التعارض بين الدليلين الشرعيّين اللفظيّين بالتنافي بين مدلولي الدليلين على نحو يُعلم بأنّ المدلولين لا يمكن ثبوتهما معاً في الواقع.

ولأجل توضيح هذا التعريف وتحديد مركز التنافي بين مدلولي الدليلين نقدّم مقدّمتين:

المقدّمة الأولى: ينحلّ الحكم الشرعي إلى جعل ومجعول، وقد ميّزنا فيما سبق بينهما، وقلنا إنّ الجعل ثابت بتشريع المولى وجعله الحكم على المكلّف بنحو القضيّة الحقيقيّة ولا يتوقّف على شيء آخر، وهو العنصر الثالث من عناصر مقام الثبوت، فإذا أدرك المشرّع وجود الملاك والمصلحة الأكيدة الملزمة في وجوب الحجّ وحصلت عنده إرادة لجعله، يجعل الحكم بوجوب الحجّ، وفي هذه المرحلة يلحظ المولى قيود الحجّ ـ كالاستطاعة ـ بنحو الافتراض والتقدير، فيقول: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾[1] سواء كان هناك مستطيع أم لا.

بينما يكون المجعول مرتبطاً بتحقّق القيود خارجاً، فإن تحقّقت وجد المجعول وإلّا فلا. فوجوب الحجّ على المكلّف لا يكون فعليّاً إلّا إذا كان مستطيعاً ومخلى السرب وغير ذلك من قيود فعليّة وجوب الحجّ، وبهذا يظهر أنّ الجعل قد يتحقّق ولا يكون المجعول فعليّاً كما لو لم يكن المكلّف مستطيعاً؛ فإنّ وجوب الحجّ في حقّه غير فعليّ، مع أنّ الجعل موجود؛ بدليل أنّه لو عدّد واجبات الإسلام لذكر الحجّ من بينها، ولكن من غير المعقول أن يكون المجعول موجوداً وفعليّاً من دون جعل، فإذا نسخ وجوب الحجّ مثلاً وصار المكلّف مستطيعاً فلا يكون وجوب الحجّ فعليّاً في حقّه، وهذا أمرٌ واضح.

ثمّ إنّه لا يخفى أنّ للحكم مرحلتين: مرحلة الثبوت ومرحلة الإثبات، ويقصد بالأولى مرحلة مبادئ الحكم، وبالثانية مرحلة إبراز الدليل،

---

(١) آل عمران: ٩٧.

والجعل مرتبط بالمرحلة الأولى وهو ثالث العناصر فيها بعد الملاك والإرادة. وقد أثرنا هذه النقطة باعتبار أنّه قد يقع الخلط في تصوّر أنّ الجعل هو نفس الدليل الشرعي فيُقال إنّ قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ...﴾ هو الجعل، وهو غير صحيح لأنّ الآية دليل مبرز شرعاً في مقام الإثبات والجعل من مقام الثبوت. نعم، الآية دليل يدلّ ويكشف عن الجعل الذي يكون الحكم فيه مجعولاً في حقّ جميع المكلّفين بنحو القضيّة الحقيقيّة.

ومنه يتّضح أنّ الدليل الشرعي اللفظي متكفّل لبيان الجعل والدلالة عليه لا لبيان المجعول، فإنّه يختلف من مكلّف إلى آخر، فإنّ فعليّة الحجّ موجودة في حقّ زيد المستطيع دون عمرو غير المستطيع، وكذا جواز إفطار الصائم عند الغروب فإنّ جعله معلوم ولا يختلف بين مكلّف وآخر، ولكن لو افترض أنّ المكلّف قد سافر ـ عند الغروب وقبل أن يفطر ـ إلى بلد لم يحلّ فيه الغروب بعد، فيجب عليه الإمساك إلى الغروب، فالمجعول مختلف بالرغم من عدم اختلاف الجعل، فلا يكون المجعول مدلولاً للدليل الشرعي اللفظي.

المقدّمة الثانية: إنّ التنافي يكون على ثلاث صور:

١ ـ التنافي بين جعلين.

٢ ـ التنافي بين مجعولين.

٣ ـ التنافي بين امتثالين.

أمّا التنافي الأوّل، فكما لو قال المولى: «صلِّ» و «لا تصلِّ»، أو كما لو جعل وجوب الحجّ على المستطيع وجعل حرمة الحجّ على المستطيع، وهذا التنافي وإن كان بين الجعلين وعدم إمكان صدورهما معاً إلّا أنّه يتبع هذا التنافي تنافٍ بين المجعولين أيضاً، لأنّ فعليّة وجوب الحجّ عند تحقّق قيوده خارجاً وفعليّة حرمته أمران متنافيان أيضاً كما هو حال الجعل فيهما، إذ لا

يخفى أنّ الجعلين ـ وجوب الحجّ وحرمته ـ أمران متنافيان ومتضادّان، لأنّ الأحكام الشرعيّة متضادّة فيما بينها وفي مبادئها، فإنّ ملاك الوجوب هو المصلحة الملزمة، وملاك الحرمة هو المفسدة الملزمة، ولا يمكن أن يكون شيء واحد فيه مصلحة ومفسدة من جهة واحدة، كما أنّ مقتضى الوجوب التحرّك والفعل بينما مقتضى الحرمة الاجتناب وعدم الفعل، وكيف يجتمع الفعل مع عدمه، وهل هو إلّا جمع بين المتناقضين؟!

وأمّا التنافي بين المجعولين فلا يلزم منه أن يكون هناك تنافٍ بين الجعلين، كما لو جعل الشارع وجوب الوضوء على الواجد للماء وجعل وجوب التيمّم على الفاقد له، فإنّ جعل وجوب الوضوء والتيمّم أمرٌ ممكن ثبوتاً ولا يوجد تنافٍ بينهما؛ لاختلاف موضوع كلّ منهما. إلّا أنّ هذا التنافي بينهما إنّما هو بين المجعولين؛ إذ إنّ المكلّف في النهاية إمّا أن يكون واجداً للماء فيجب عليه الوضوء ويكون هذا الوجوب رافعاً لموضوع وجوب التيمّم، أو فاقداً له فيجب عليه التيمّم ويكون هذا رافعاً لموضوع وجوب الوضوء، ولا يعقل أن يكون المكلّف واجداً للماء وفاقداً له في ظرف واحد، فالتنافي إذاً بين المجعولين لا بين الجعلين.

وأمّا التنافي الثالث فهو التنافي الذي يكون بين الامتثالين لا بين الجعلين ولا بين المجعولين، كما في حالات الأمر بالضدّين على وجه الترتّب، حيث ذكرنا هناك أنّ مثل «صلِّ» و «أنقذ الغريق» يمكن جعلهما معاً من قبل الشارع لا بشكل مطلق وإنّما بنحو يكون كلّ من الضدّين مقيّداً بترك الضدّ الآخر، فيقال: «صلِّ فإن لم تصلِّ فأنقذ الغريق»، و«أنقذ الغريق فإن لم تنقذه صلِّ»، فإنّ هذا النحو من الجعل أمرٌ ممكن ولا يوجد تنافٍ بين الجعلين، وفي حالة تركهما معاً يكون كلّ من الوجوبين فعليّاً في حقّه لتحقّق قيده؛ إذ بتركه الإنقاذ يكون وجوب الصلاة فعليّاً وكذلك وجوب الصلاة لأنّ

المفروض أنّه لم ينقذ.

إن قلت: كيف يصبح كلا الوجوبين فعليّاً في حقّ المكلّف ويستحقّ عقابين مع أنّ قدرته لا تسع إلّا لأحدهما.

قلت: إنّ ذلك حصل بسوء اختياره وعدم إتيانه بكلٍّ منهما، وإلّا كان بإمكانه أن يأتي بأحدهما ويُعدم شرط الواجب الآخر. فبانَ أنّ التنافي في الصورة الثالثة بين الامتثالين لا بين الجعلين ولا المجعولين.

فتحصّل من مجموع المقدّمتين:

أوّلاً: أنّ مدلول الدليل الشرعي اللفظي هو الجعل لا المجعول، كما هو مقتضى المقدّمة الأولى.

وثانياً: أنّ التنافي تارةً يكون بين الجعلين، وأخرى بين المجعولين، وثالثة بين الامتثالين.

وباتّضاح هاتين المقدّمتين نقول: إنّنا ذكرنا في تعريف التعارض في بداية البحث أنّه تنافٍ بين مدلولي الدليلين، وقد بانَ أنّ مدلول الدليل هو الجعل، فالتعارض إذاً تنافٍ بين جعلين، فإذا ورد دليلان وكان هناك تنافٍ بينهما فلا يكون هذا التنافي تعارضاً إلّا إذا كان بين الجعلين، وأمّا التنافي بين المجعولين والامتثالين فإنّهما خارجان عن بحث التعارض؛ لأنّ المجعول ـ فضلاً عن الامتثال ـ ليس مدلولاً للدليل الشرعي اللفظي.

هذا تمام الكلام في نقطة البحث الأولى، وأمّا النقطتان الأُخريان فهما ما سنتحدّث عنه بعد الوقوف مع النصّ.

أضواء على النصّ

- قوله ﷺ: «**وأمّا الدليل الشرعي بقسميه**». اللفظي وغير اللفظي.
- قوله ﷺ: «**فإذا تعارض الدليل العقلي**». أي: القطعي.

• قولهﷺ: «**مع دليل ما**». أي: مع الدليل الشرعي لفظيّاً كان أو غير لفظي.

• قولهﷺ: «**على أيّ حال**». بمعنى أنّ الدليل العقلي القطعي يقدّم على معارضه الشرعي سواء كان قطعيّاً أو غير قطعيّ، ولكن يمكن المناقشة في فرض وقوع التعارض بين دليلين قطعيين أحدهما عقليّ والآخر شرعي كما أشرنا لذلك في الشرح.

• قولهﷺ: «**فهو موجود**». أي: المجعول.

• قولهﷺ: «**مدلوله جعل وجوب الحجّ**». أي: أنّ مدلول قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ...﴾ هو الجعل، وأنّ الآية الكريمة تكشف عنه وتدلّ عليه لا أنّها هي الجعل، ومن ثمّ يكون الجعل هو مدلول الدليل لا شيئاً آخر.

• قولهﷺ: «**لأنّ هذا**». أي: تحقّق الوجوب المجعول.

• قولهﷺ: «**لأنّ الأحكام التكليفيّة متضادّة كما تقدّم**». في بحث «التضاد بين الأحكام التكليفيّة»، والمقصود بالتضادّ هنا الأعمّ من التضادّ المنطقي والذي يشمل النقيضين أيضاً.

• قولهﷺ: «**إذ يمكن صدورهما من الشارع**». لاختلاف الموضوع في الجعلين.

• قولهﷺ: «**بكلّ من الضدّين مثلاً**». قوله «مثلاً» إشارة إلى أنّ الترتّب لا يكون بهذا النحو دائماً، بل قد يكون أحد الطرفين فيه ـ وهو المهمّ ـ مقيّداً بترك الضدّ الآخر، وأمّا الآخر ـ أي الأهمّ ـ فمطلق من هذه الناحية، ففي هذه الحالة يحصل الترتّب أيضاً كما مرّ في بحث الترتّب.

وتسمّى حالاتُ التنافي بينَ المجعولَين معَ عدم التنافي بينَ الجعلين بالورود، ويُعبَّرُ عن الدليلِ الذي يكونُ المجعولُ فيه نافياً لموضوعِ المجعولِ في الدليلِ الآخرِ بالدليلِ الواردِ، ويُعبَّرُ عن الدليلِ الآخرِ بالمورود.

وينبغي أنْ يُعلمَ: أنّ مصطلحَ الورودِ لا يختصُّ بما إذا كانَ أحدُ الدليلينِ نافياً لموضوعِ الحكمِ في الآخرِ، بل ينطبقُ على ما إذا كان موجداً لفردٍ مِن موضوعِ الحكمِ في الدليلِ الآخر.

ومثالُه: دليلُ حجّيةِ الأمارةِ بالنسبةِ إلى دليلِ جوازِ الإفتاءِ بحجّةٍ؛ فإنّ الأوّلَ يحقّقُ فرداً من موضوعِ الدليل الثاني.

وتُسمّى حالاتُ التنافي بينَ الامتثالينِ معَ عدمِ التنافي بينَ الجعلين والمجعولين بالتزاحم، ومن هنا نعرفُ أنّ حالاتِ الورودِ وحالاتِ التزاحمِ خارجةٌ عن نطاقِ التعارضِ بين الأدلّةِ، ولا ينطبقُ عليها أحكامُ هذا التعارضِ، بل حالاتُ الورودِ يتقدّمُ فيها الواردُ على الموردِ دائماً، وحالاتُ التزاحمِ يتقدّمُ فيها الأهمُّ على الأقلِّ أهمّيةً، كما تقدّمَ في مباحثِ الدليلِ العقليّ.

ويتخلّصُ من ذلكَ كلِّه أنّ التعارضَ بينَ الدليلينِ هو التنافي بينَ مدلولَي هذينِ الدليلَينِ الحاصلُ من أجلِ التضادِّ بينَ الجعلين المفادَين بهما.

وهذا التنافي على قسمينِ؛ لأنّه تارةً يكونُ ذاتيّاً، كما في «صلِّ»

و«لا تصلّ» وأخرى يكونُ عَرَضيّاً حصلَ بسببِ العلمِ الإجماليِّ من الخارجِ بأنّ المدلولينِ غيرُ ثابتينِ معاً، كما في «صلّ الجمعةَ» و«صلّ الظهرَ» حيث إنّنا نعلمُ بعدمِ وجوبِ الصلاتينِ معاً، فإنّه لولا هذا العلمُ لأمكنَ ثبوتُ المفادينِ معاً، وأمّا مع هذا العلمِ فلا يمكنُ ثبوتُهما معاً، بل يكونُ كلٌّ من الدليلينِ مكذّباً للآخرِ ونافياً له بالدلالةِ الالتزامية، ولا فرقَ بين هذينِ القسمينِ في الأحكامِ التالية.

الشرح

انتهينا في البحث السابق من بيان معنى التعارض وقلنا إنّه عبارة عن التنافي بين مدلولي الدليلين أي الجعل، وأمّا التنافي بين المجعولين المسمّى بالورود أو الامتثالين المسمّى بالتزاحم فهو خارج عن التعارض، وهو ما نقوم بتوضيحه الآن في النقطة الثانية من البحث.

الفرق بين التعارض وبين الورود والتزاحم

يُطلق التعارض على التنافي بين الجعلين، وقد أوضحناه فيما سبق.

وأمّا الورود فهو مصطلح يُطلق على حالات التنافي بين المجعولين من دون أن يكون هناك تناف بين الجعلين، وهو يتأتّى فيما لو كان المجعول في أحد الدليلين ناظراً إلى موضوع المجعول في الدليل الآخر ونافياً له أو موسّعاً له حقيقة، ويسمّى الدليل الناظر بالدليل الوارد، والمنظور إليه بالمورود.

فالورود إذاً يتصوّر في حالتين:

الأولى: أن يكون الدليل الوارد نافياً لموضوع المجعول في الدليل المورود حقيقة، كما لو قال المولى: «توضّأ»، وقال للمكلّف الفاقد للماء: «تيمّم»، فإنّ التنافي هنا ليس بين الجعلين وإنّما هو بين المجعولين؛ إذ لا يمكن أن يكون كلاهما فعليّاً في عهدة المكلّف، فعند وجود الماء يجب على المكلّف الوضوء ويكون دليله نافياً لموضوع المجعول في دليل التيمّم؛ لأنّ موضوعه فقدان الماء والمفروض أنّه موجود.

الثانية: أن يكون الدليل الوارد موسّعاً وموجداً لفرد من موضوع

المجعول في الدليل المورود، كما لو قال الشارع: «لا تفتِ إلّا بحجّة»، وقال: «الأمارة حجّة»، فيجوز له الإفتاء لو قامت عنده أمارة لأنّه إفتاء بحجّة، ويكون دليل حجّية الأمارة وارداً على دليل عدم جواز الإفتاء إلّا بحجّة، إذ يحقّق فرداً من موضوعه حقيقة.

فاتّضح أنّ ورود أحد الدليلين على الآخر يحصل فيما لو كان نافياً لموضوع الدليل الآخر أو موجداً له حقيقة، وبقولنا: «حقيقة» يظهر الفرق بين الورود والحكومة كما سيأتي توضيحه في البحث اللاحق. هذا كلّه في الورود.

وأمّا التزاحم فهو حالة التنافي بين الامتثالين من دون وجود تناف بين الجعلين ولا المجعولين، كما في «صلِّ» و «أنقذ الغريق»، فإنّ امتثالهما معاً متعذّر للمكلّف لعدم سعة قدرته على الإتيان بهما معاً في وقت واحد.

وبهذا يتجلّى الفرق بين التعارض من جهة وبين الورود والتزاحم من جهة أخرى، ففي الوقت الذي يكون التعارض هو التنافي بين الجعلين ومدلولي الدليلين، نجد أنّ الورود هو التنافي بين المجعولين مع كون أحد الدليلين ناظراً إلى موضوع المجعول في الدليل الآخر وموسّعاً له أو مضيّقاً حقيقة، بينما يكون التزاحم هو التنافي بين الدليلين في مقام الامتثال.

وعليه، فتخرج حالات الورود والتزاحم عن محلّ البحث، لأنّه ـ أي البحث ـ مخصّص لبحث التعارض واستعراض القواعد المتّبعة فيه من تقديم ما وافق الكتاب أو ما خالف العامّة أو الانتهاء إلى التساقط عند استقرار التعارض أو إجراء قواعد الجمع العرفي عند عدم استقراره.

وأمّا في حالات الورود فلا إشكال في تقديم الدليل الوارد على الدليل المورود دائماً، كما لا إشكال في تقديم الأهمّ ملاكاً على غيره في حالات

التزاحم من دون ملاحظة مرجّحات باب التعارض، وأمّا كيفيّة معرفة الأهمّ ملاكاً فهو بحث تطبيقيّ يعتمد على فطانة الفقيه وعرضه للأدلّة واستظهار الأهمّ منها، وقد تقدّم ما يرتبط بذلك في بحث الترتّب من مباحث الدليل العقلي، فراجع.

التعارض الذاتي والعرضي

وهو نقطة البحث الثالثة، فبعد أن انتهينا إلى أنّ التعارض هو التنافي بين مدلولي الدليلين الكاشفين عن التضادّ بين الجعلين، نجد أنّ هذا التنافي على قسمين:

الأوّل: التنافي الذاتي، ويقصد به: التنافي في ذات الجعلين، كما في «صلِّ» و «لا تصلِّ»، فإنّ التنافي بين الأمر بالصلاة والنهي عنها ناشئ من ذات الجعلين وعدم إمكان ثبوتهما معاً لا بسبب شيء خارجيّ.

الثاني: التنافي العرضي، ويقصد به: أن يكون صدور كلّ من الجعلين ممكناً ولا يوجد تنافٍ بينهما إلّا أنّ التنافي يحصل بسبب شيء خارجيّ وهو العلم الإجمالي بعدم ثبوت الجعلين معاً، كما في «صلِّ الجمعة» و «صلِّ الظهر»، فإنّ المكلّف يقطع بعدم ثبوت كلا الجعلين وأنّ الثابت هو أحدهما إجمالاً؛ لعلمه من الخارج بأنّ الواجب على المكلّف في اليوم والليلة هو خمس صلوات لا أكثر، وبالتالي يكون الثابت في ظهر الجمعة هو إحدى الصلاتين، فهذا العلم الإجمالي هو السبب في حدوث التنافي بين الجعلين، فالتنافي إذاً عرضيّ لا ذاتيّ.

بعبارة أخرى: إنّ التنافي الذاتي يحصل بسبب تكذيب كلّ من الدليلين للآخر بالدلالة المطابقيّة، فإنّ المدلول المطابقي في «صلِّ» يكذب دليل «لا تصلِّ» وبالعكس، بينما يحصل التنافي العرضي بسبب تكذيب كلّ من

الدليلين لصاحبه بالدلالة الالتزامية، فإنّ دليل «صلِّ الجمعة» يكذب دليل «صلِّ الظهر» بالالتزام؛ إذ إنّ لازم ثبوت صلاة الجمعة هو عدم ثبوت صلاة الظهر وإلّا كان الواجب على المكلّف أكثر من خمس صلوات في اليوم والليلة، وهو باطل جزماً، وكذلك الحال بالنسبة إلى دليل «صلِّ الظهر» فهو يكذب الدليل الآخر بالالتزام.

وما نتكلّم عنه في بحث التعارض هو كلا القسمين الذاتي والعرضي، فإنّهما لا يختلفان في قواعد التعارض وأحكامه التي سنعرضها في البحوث الآتية.

أضواء على النصّ

- قولهﷺ: «**فإنّ الأوّل يحقّق فرداً من موضوع الدليل الثاني**». أي: أنّ دليل حجّية الأمارة يحقّق فرداً من موضوع دليل جواز الإفتاء.
- قولهﷺ: «**كما تقدّم في مباحث الدليل العقلي**». في بحث الترتّب عند الكلام عن اشتراط التكليف بالقدرة بمعنى آخر.
- قولهﷺ: «**حيث إنّنا نعلم بعدم وجوب الصلاتين معاً**». لقيام الدليل على عدم وجوب أكثر من خمس صلوات على المكلّف في اليوم والليلة.

الحكم الأول: قاعدة الجمع العرفي

والحكمُ الأوّلُ منْ أحكامِ تعارضِ الأدلّةِ اللفظيةِ ما تقرّرُه قاعدةُ الجمعِ العرفيِّ وحاصلُها: أنّ التعارضَ إذا لم يكنْ مستقرّاً في نظرِ العرفِ، بل كان أحدُ الدليلينِ قرينةً على تفسيرِ مقصودِ الشارعِ منْ الدليلِ الآخرِ، وجبَ الجمعُ بينهما بتأويلِ الدليلِ الآخرِ وفقاً للقرينة.

ونقصدُ بالقرينةِ الكلامَ المعدَّ مِن قِبل المتكلِّمِ لأجلِ تفسيرِ الكلامِ الآخر.

والوجهُ في هذهِ القاعدةِ واضحٌ؛ فإنّ المتكلمَ إذا صدرَ منه كلامانِ وكان الظاهرُ من أحدِهما ينافي الظاهرَ مِن الآخرِ، ولكنّ أحدَ الكلامينِ كانَ قد أُعِدَّ مِن قِبل المتكلِّم لتفسيرِ مقصودِه مِن الكلامِ المقابلِ له، فلا بدّ أنْ يُقدّمَ ظاهرُ ما أعدَّهُ المتكلّمُ كذلكَ على الآخر، لأنّنا يجبُ أنْ نفهمَ مقصودَ المتكلِّمِ مِن مجموعِ كلامَيْه وفقاً للطريقةِ التي يقرّرُها.

وإعدادُ المتكلّمِ أحدَ الكلامينِ لتفسيرِ مقصودِه مِن الكلامِ الآخرِ على نحوين:

النحوُ الأوّلُ: الإعدادُ الشخصيُّ، أي الإعدادُ من قِبلِ شخصِ المتكلِّم. وهذا الإعدادُ قد يُفهمُ بعبارةٍ صريحةٍ كما إذا قالَ في أحدِ كلامَيهِ: أقصدُ بكلامي السابقِ كذا. وقد يُفهمُ بظهورِ الكلامِ في كونِه

ناظراً إلى مفاد الكلامِ الآخرِ، وإنْ لم تكنْ العبارةُ صريحةً في ذلك.

والنظرُ تارةً يكونُ بلسانِ التصرّفِ في موضوعِ القضيّةِ التي تكفّلَها الكلامُ الآخرُ، وأخرى بلسانِ التصرّفِ في محمولِها.

ومثالُ الأوّلِ: أنْ يقولَ: «الربا حرامٌ»، ثم يقولَ: «لا ربا بين الوالدِ وولدِه» فإنّ الكلامَ الثانيَ ناظرٌ إلى مدلولِ الكلامِ الأوّلِ بلسانِ التصرّفِ في موضوعِ الحرمة؛ إذ يَنفي انطباقَه على الربا بين الوالدِ وولدِه، وليس المقصودُ نفيَه حقيقةً، وإنّما هو مجرّدُ لسانٍ وادّعاءٍ للتنبيه على أنّ الكلامَ الثانيَ ناظرٌ إلى مفادِ الكلامِ الأوّلِ ليكونَ قرينةً على تحديدِ مدلولِه.

ومثالُ الثاني أن يقولَ: «لا ضررَ في الإسلام»، أي لا حكمَ يؤدّي إلى الضرر، فإنّ هذا ناظرٌ إجمالاً إلى الأحكام الثابتةِ في الشريعةِ وينفي وجودَها في حالةِ الضررِ، فيكونُ قرينةً على أنّ المرادَ بأدلّةِ سائرِ الأحكامِ تشريعُها في غيرِ حالةِ الضرر.

وكلُّ دليلٍ ثبتَ إعدادُه الشخصيُّ للقرينةِ على مفادِ الآخرِ بسَوقِه مساقَ التفسيرِ صريحاً أو بظهورِه في النظرِ إلى الموضوعِ أو المحمولِ يُسمّى بالدليلِ الحاكم، ويُسمّى الآخرُ بالدليلِ المحكومِ، ويقدَّمُ الدليلُ الحاكمُ على الدليلِ المحكومِ بالقرينية. ونتيجةُ تقديمِ الحاكمِ في الأمثلةِ المذكورةِ تضييقُ دائرةِ الدليلِ المحكومِ وإخراجُ بعضِ الحالاتِ عن إطلاقِه.

ولا يختصُّ الحاكمُ بالتضييقِ، بل قد يكونُ موسِّعاً، كما في حالاتِ التنزيلِ؛ نظيرَ قولِهم: «الطوافُ بِالبيتِ صلاةٌ»، فإنّه حاكمٌ على أدلّةِ أحكامِ الصلاةِ من قبيلِ: «لا صلاةَ إلا بطهورٍ» لأنّه ناظرٌ إلى تلك الأحكامِ وموسِّعٌ لموضوعِها بالتنزيلِ؛ إذ يُنزِّلُ الطوافَ منزلةَ الصلاةِ.

ويلاحظُ من خلالِ ما ذكرناهُ: التشابهُ بينَ الدليلِ الواردِ النافي لموضوعِ الحكمِ في الدليلِ المورودِ، وبينَ الدليلِ الحاكمِ الناظرِ إلى موضوعِ القضيةِ في الدليلِ المحكوم، ولكنَّهما يختلفانِ اختلافاً أساسيّاً؛ لأنّ الدليلَ الواردَ نافٍ لموضوعِ الحكمِ في الدليلِ المورودِ حقيقةً، وأمّا الدليلُ الحاكمُ المذكورُ فهو يستعملُ النفيَ كمجرّدِ لسانٍ لأجلِ التنبيهِ على أنّه ناظرٌ إلى الدليلِ المحكومِ وقرينةٌ عليه.

ويترتّبُ على هذا الاختلافِ الأساسيِّ بين الدليلِ الواردِ والدليل الحاكمِ المذكورِ، أنّ تقدُّمَ الدليلِ الواردِ بالورودِ لا يتوقّفُ على أنْ يكونَ فيه ما يُشعِرُ أو يدُلُّ على نظرِهِ إلى الدليلِ المورودِ ولحاظِه له لأنّه ينفي موضوعَ الدليلِ المورودِ، ومع نفيِه لموضوعِه ينتفي حكمُه حتماً، سواءٌ كان ناظراً إليه أو لا.

وأمّا الدليلُ الحاكمُ فهو حتّى لو كان لسانُه لسانَ نفي الموضوعِ لا ينفي موضوعَ الدليلِ المحكومِ حقيقةً، وإنّما يُستعملُ هذا اللسانُ لكي ينفي الحكمَ. فمفادُ الدليل الحاكمِ لبّاً وحقيقةً نفيُ الحكم،

ولكنْ بلسانِ نفيِ الموضوع، وهذا اللسانُ يُؤتى به لكيْ يُثبتَ نظرَ الدليلِ الحاكمِ إلى مفادِ الدليلِ المحكومِ وتقدّمَه عليه بالقرينية، وكلّما انتفى ظهورُه في النظرِ انتفَتْ قرينيّتُه، وبالتالي زالَ السببُ الموجبُ لتقديمه.

النحوُ الثاني: الإعدادُ العرفيُّ النوعيُّ، بمعنى أنّ المتكلّمَ العرفيَّ استقرَّ بناؤُه عموماً كلّما تكلّمَ بكلامين مِن هذا القبيلِ أنْ يجعلَ من أحدِهما المعيّنِ قرينةً على الآخر، وحيث إنّ الأصلَ في كلِّ متكلّمٍ أنّه يجري وفقَ المواضعاتِ العرفيّةِ العامّةِ للمحاورةِ، فيكونُ ظاهرِ حالِه هو ذلك.

ومِن حالاتِ الإعدادِ العرفيِّ النوعيِّ: إعدادُ الكلامِ الأخصِّ موضوعاً ليكونَ قرينةً ومحدّداً لمفادِ الكلامِ الأعمِّ موضوعاً، ومِن هنا تعيّنَ تخصيصُ العامِّ بالخاصِّ وتقييدُ المطلقِ بالمقيّدِ، بل تقديمُ كلِّ ظاهرٍ على ما هو أقلُّ منه ظهوراً بدرجةٍ ملحوظةٍ وواضحةٍ عرفاً؛ لوجودِ بناءاتٍ عرفيّةٍ عامّةٍ على أنّ المتكلّمَ يعوِّلُ على الأخصِّ والأظهرِ في تفسيرِ العامِّ والظاهر.

وتُسمّى جميعُ حالاتِ القرينيةِ بمواردِ الجمعِ العرفيِّ، ويُسمّى التعارضُ في مواردِه بالتعارضِ غيرِ المستقرِّ؛ لأنّه يُحلُّ بالجمعِ العرفيِّ، تمييزاً له عن التعارضِ المستقرِّ، وهو التعارضُ الذي لا يتيسّرُ فيه الجمعُ العرفيُّ.

الشرح

يقع الكلام في أحكام التعارض، وما نبحثه من أحكامه أربعة:

١ ـ قاعدة الجمع العرفي.

٢ ـ قاعدة تساقط المتعارضين.

٣ ـ قاعدة الترجيح للروايات.

٤ ـ قاعدة التخيير للروايات الخاصّة.

وسنقوم ببحث هذه الأحكام الأربعة وموارد تطبيقها تباعاً إن شاء الله تعالى، ونبدأ بقاعدة الجمع العرفي.

قاعدة الجمع العرفي

تارةً يكون التنافي بين الدليلين بنحو لا يمكن الجمع بينهما وهو المسمّى بحالات التعارض المستقرّ، وأخرى يكون بنحو يمكن الجمع بينهما عرفاً وهو المسمّى بحالات التعارض غير المستقرّ، وكلامنا في النحو الثاني من التعارض.

والبحث في القاعدة يكون في نقطتين أساسيّتين:

الأولى: تحديد معنى القاعدة.

الثانية: بيان إعداد المتكلّم أحد كلاميه لتفسير الآخر.

معنى القاعدة

قد يتعارض الدليلان ولكنّه تعارض بدويّ وتنافٍ يزول عند تدقيق النظر فيه والرجوع إلى قواعد المحاورات العرفية، بمعنى أنّ العرف إذا نظر

إلى هذين الدليلين لم يجد بينهما تنافياً بحسب أسلوب العرف في الكلام ويمكن الجمع بينهما بحمل أحدهما على الآخر، ولذا يسمّى مثل هذا النوع من التنافي بالتعارض غير المستقرّ.

فقاعدة الجمع العرفي إذاً: قاعدة يتمّ من خلالها الجمع بين الدليلين المتعارضين في نظر العرف فيما إذا كان أحد الدليلين معدّاً من قبل المتكلِّم لتفسير مراده ومقصوده من الدليل الآخر، والجمع العرفي يكون بحمل وتفسير الدليل الآخر على ضوء الدليل المفسِّر.

ومثل هذا الجمع كثيراً ما يستعمله العقلاء وأبناء العرف في محاوراتهم، فلو صدر من المتكلِّم كلام أوضح فيه قضية ما، ثمّ أصدر كلاماً آخر يبدو في ظاهره مخالفاً لكلامه السابق ـ كما لو قال: «أكرم العلماء» ثمّ قال: «لا تكرم العالم الفاسق» ـ فإنّ العرف يفهم أنّ ما أصدره ثانياً يكون مفسِّراً وقرينة على تعيين المراد من الكلام الأوّل وأنّ المقصود هو إكرام خصوص العالم العادل. ومن هذا الباب حمل الدليل الظاهر على النصّ أو الأظهر منه، فإنّ النصّ أو الأظهر يكون قرينة على تفسير المراد من الدليل الظاهر أو الأقلّ ظهوراً، وهكذا الحال في كلّ دليلين يبدوان في أوّل الأمر متعارضين ولكن العرف يرى إمكانية التصرّف في أحدهما وتفسيره بشكل ينسجم مع الدليل الآخر.

ووجه العمل بهذه القاعدة واضح لا يحتاج إلى دليل؛ لأنّ المحاورات العرفية قائمة على أنّ المتكلّم إذا صدر منه كلامان وكان ظاهر أحدهما متنافياً مع ظاهر الآخر ولكنّه قد أعدّ أحد الكلامين لتفسير مقصوده من الكلام الآخر، فلابدّ من تقديم ظهور ما أعدّه مفسِّراً وقرينة.

وهذه الطريقة في فهم العرف لكلام المتكلِّم قد استعملها الشارع في

كلامه أيضاً، ولو لم تكن مقبولة عنده لرفضها وبيّن طريقة جديدة في فهم كلامه ولوصل لنا شيء من نهيه عنها، وحيث إنّه لم يصل لنا شيء من ذلك نعرف أنّ مثل هذه الطريقة في فهم مراد المتكلِّم مقبولة عنده، كما تقدّم في كيفيّة الاستدلال بالسيرة العقلائية.

ومنه ينفتح باب التساؤل عن الضابط الذي يتمّ على أساسه الجمع بين الكلامين بنحو يكون أحدهما مفسّراً وقرينة على تعيين المراد من الآخر.

وإجابةً نقول: إنّ ذلك يتمّ من خلال إعداد المتكلّم لأحد كلاميه في أن يكون مفسّراً للآخر وقرينة عليه.

إعداد المتكلّم أحد كلاميه للقرينيّة

إنّ إعداد المتكلّم أحد كلاميه لتفسير مراده من الآخر يكون بنحوين:

الأوّل: الإعداد الشخصي، ونعني به الإعداد من قبل شخص المتكلِّم بأن يجعل أحد كلاميه قرينة ومفسِّراً لمراده من الكلام الآخر، كما لو قال في أحد كلاميه: «رأيت أسداً»، ثمّ قال: «أعني به الإنسان الشجاع»، فإنّ المتكلّم قد أعدَّ كلامه الثاني قرينة على تفسير مراده من الأسد في الكلام الأوّل.

الثاني: الإعداد النوعيّ، ونعني به الإعداد من قِبل العرف لا شخص المتكلّم، كحمل الكلام الأعمّ على الأخص، بنحوٍ يكون الثاني قرينة على تعيين المراد من الأوّل، فإنّ أبناء العرف جميعهم قد استقرّ بناؤهم على تقديم ظهور الكلام الأخصّ على الأعمّ، ومثل هذه القرينة قرينة عامّة لا بإعداد شخص المتكلّم.

هاتان قرينتان بنحو الإجمال، وإليك بحثهما تفصيلاً.

أوّلاً: الإعداد الشخصي (الحكومة)

وهو على قسمين:

١ ـ أن يكون أحد الكلامين المعدّ من قبل شخص المتكلِّم لتفسير الكلام الآخر صريحاً في تفسيره ونصّاً لا يقبل الخلاف، كما في المثال المتقدّم، فإنّ تفسير الأسد بالرجل الشجاع قرينة صريحة على تعيين مقصوده من الأسد في كلامه الأوّل.

٢ ـ أن يكون الكلام المعدّ للتفسير ظاهراً في نظره إلى الكلام الآخر وتفسيره لا أنّه صريح في تفسيره.

ولتوضيح نظر أحد الكلامين إلى الآخر نقول:

إذا صدر من متكلّم واحد كلامان، فها هنا حالتان:

الأولى: أن لا يكون أحد الكلامين ناظراً إلى الآخر، بنحو يصحّ وجود كلّ منهما من دون وجود الآخر، كما إذا قال الشارع: «صلِّ» و «لا تصلِّ» فإنّ أيّاً منهما لو ثبت كان صحيحاً وله معنى.

الثانية: أن يكون أحد الكلامين ناظراً إلى الآخر بنحو لا يكون للكلام الأوّل معنى صحيح ومعقول من دون وجود الآخر، من قبيل قول الشارع: «لا ربا بين الوالد وولده»، فإنّه كلام ناظر إلى قول الشارع: «الرِّبا حرام»، ولولا وجود الكلام الأخير لما كان لكلامه الأوّل معنى محصّل، إذ لا معنى لأن ينفي الشارع الرِّبا بين الوالد وولده من دون أن يعرف المكلّف حكم الربا في الشريعة.

ونظر أحد الكلامين إلى الآخر إذا لاحظناه لوجدناه على شكلين؛ لأنّ الكلام الناظر تارةً يكون ناظراً إلى موضوع الكلام الآخر، وأخرى يكون ناظراً إلى محموله، فالنظر على نحوين:

الأوّل: أن يكون الكلام الثاني (الناظر) ناظراً إلى الكلام الأوّل (المنظور إليه) بلسان التصرّف في موضوع القضيّة المبيّنة فيه، كما لو قال الشارع: «الربا حرام» ثمّ قال: «لا ربا بين الوالد وولده»، فإنّ في القضيّة الأولى موضوعاً وهو «الربا» ومحمولاً وهو «حرام»، والكلام الثاني ناظر إلى موضوع القضية في الكلام الأوّل ومتصرّف فيه بتضييق دائرته. فبعد أن كان موضوع الحرمة هو الربا مطلقاً سواء كان بين الوالد وولده أو لا، أصبح موضوع الحرمة هو الربا الذي لا يكون بين الوالد وولده. وغرض الشارع من القول الثاني ـ لا ربا بين الوالد وولده ـ ليس نفي الرِّبا حقيقة عند المعاملة بين الوالد وولده؛ إذ إنّ الربا موجود بالوجدان، بل غرضه نفي الحرمة عن مثل هذه المعاملة الربويّة، فهو نفي للحكم ولكنّه بلسان نفي الموضوع.

إن قلت: لماذا لم يقل الشارع في كلامه الثاني: «لا حرمة في الربا الحاصل بين الوالد وولده» لكي يثبت عدم حرمة الربا بين الوالد وولده بشكل مباشر بلا حاجة إلى إثبات ذلك عن طريق نفي الموضوع، فإنّه تطويل بلا طائل؟

قلت: إنّ نفي الحرمة في الكلام الثاني بلسان نفي موضوعها ـ أي الربا ـ إنّما هو لأجل إثبات نظر الكلام الثاني إلى الأوّل، بمعنى أنّ إثبات نظر قوله «لا ربا بين الوالد وولده» إلى قوله «الربا حرام» يتوقّف على أن يكون متصرّفاً في موضوعه، وهو في المقام: «تضييق دائرة الموضوع» لينتفي الحكم بحرمة الربا بين الوالد وولده بسبب انتفاء موضوعه، فيكون هذا اللسان الذي استعمله الشارع في القول الثاني مفيداً في إثبات قرينيّته على تحديد المراد من القول الأوّل وتفسيره.

الثاني: أن يكون الكلام الثاني ناظراً إلى الكلام الأوّل بلسان التصرّف في محمول القضيّة المبيّنة فيه، كما في قول الشارع: «لا ضرر في الإسلام»، فإنّه ناظر إلى الأحكام الشرعيّة الأوّلية ورافع للحكم فيها إذا كان مستلزماً للضرر، فإنّ معنى «لا ضرر في الإسلام» هو لا حكمَ ضرريَّ في الإسلام، وهذا إنّما يكون له معنى فيما إذا كانت هناك أحكام في الشريعة، وإلّا فلا يكون له معنى؛ إذ يصبح من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع، فقول الشارع: «لا ضرر..» إذاً ناظر إلى تلك الأحكام ونافٍ لوجودها عند الضرر ويجعل من تشريعها ثابتاً في غير تلك الحالة.

فمثلاً: قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمۡتُمۡ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ وَأَيۡدِيَكُمۡ إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ وَأَرۡجُلَكُمۡ إِلَى ٱلۡكَعۡبَيۡنِ﴾[1] يوجب الوضوء على المكلّف، ولكن إذا كان استعمال الماء مستلزماً للضرر على المكلّف، لا يكون الوضوء واجباً وينتقل حكمه إلى التيمّم، ودليله قوله ﷺ: «**لا ضرر ولا ضرار في الإسلام**»[2].

وبعبارة واضحة: إذا أردنا صياغة مفاد الآية الكريمة في قضيّة مركّبة من موضوع ومحمول لكان: «الوضوء واجب» ويكون قول الشارع «لا ضرر» ناظراً إلى المحمول، ويجعل من وجوب الوضوء ثابتاً في غير حالة الضرر.

ولك أن تسأل: هل الأمر كذلك في جميع أحكام الشريعة، بمعنى أنّ «لا ضرر» يكون نافياً لها عند الضرر؟

---

(١) المائدة: ٦.

(٢) الفقيه: ج٤، ص٢٤٣، ح٧٧٧؛ **وسائل الشيعة**: ج٢٦، ص١٤، أبواب موانع الإرث، ب١، ح١٠.

والجواب: أنّ «لا ضرر» لا يكون ناظراً إلى جميع الأحكام وإنّما إلى قسم منها، فإنّ الأحكام على قسمين: قسم أساس تشريعه ضرريّ كالجهاد والخمس، وقسم لا يكون كذلك كالصوم والوضوء، و«لا ضرر» إنّما ينظر إلى القسم الثاني لا الأوّل، إذ لازم نظره إلى القسم الأوّل عدم وجوب مثل هذا القسم من الأحكام ويكون تشريعها لغواً.

معنى الحكومة

يطلق على الحالات المتقدّمة في الإعداد الشخصي بـ «الحكومة». فالحكومة هي: أن يكون أحد الدليلين قد أُعدّ من قبل المتكلّم للنظر إلى الدليل الآخر، إمّا بنحو تكون قرينيّته على تفسير المراد من الآخر صريحة كما في القسم الأوّل من الإعداد الشخصي، أو ظاهرة في النظر إلى موضوع القضية في الدليل المنظور إليه أو محمولها كما في القسم الثاني من الإعداد الشخصي.

ويسمّى الدليل الناظر بالدليل الحاكم، والمنظور إليه بالدليل المحكوم، ويُقال عادةً في كلمات الأصوليّين بتقديم الدليل الحاكم على المحكوم للقرينيّة، إذ المفروض أنّ الشارع قد أعدّ الدليل الحاكم ناظراً ومفسّراً للدليل المحكوم وقرينة على تعيين المراد منه فيقدّم عليه مطلقاً سواء كان ظهوره أقوى من الدليل المحكوم أو لا؛ لأنّ القرينة مقدّمة على ذي القرينة حتّى لو كان ظهور ذيها أقوى، فلو سمعنا زيداً يقول: «رأيت أسداً يرمي» وفرض أنّ ظهور لفظ الأسد في الحيوان المفترس أقوى من ظهور لفظ «يرمي» في الإنسان الشجاع، ولكن مع هذا يقدّم ظهور القرينة على ذيها ويحمل لفظ الأسد على الإنسان الشجاع.

ومنه يظهر أنّ الدليل الحاكم يقدّم على الدليل المحكوم دائماً لأنّه قرينة

على تعيين المراد من الدليل المحكوم فيقدّم عليه لأجل القرينيّة وإن كان ظهور الدليل المحكوم أقوى.

وبهذا البيان يتّضح لنا فرق مهمّ بين الحكومة والتخصيص، فإنّ لأقوائية الظهور دخلاً في تقديم ظهور الدليل الخاص على ظهور العامّ، بينما لا يكون لها دخل في تقديم الدليل الحاكم على المحكوم.

ونكون بذلك قد أجبنا على تساؤل مهمّ مفاده: أنّ الفرق بين التخصيص والحكومة الموضوعيّة واضح، إذ إنّ الدليل المخصِّص يخصّص الحكم مباشرةً بينما يكون الدليل الحاكم ناظراً إلى موضوع الدليل المحكوم ويخصّص حكمه بلسان تخصيص الموضوع، ولكن الفرق بين التخصيص والحكومة المحموليّة غير ظاهر؛ لأنّ كلًّا من الدليل الخاصّ والحاكم يخصّصان الحكم مباشرةً.

وجوابه قد ظهر ممّا تقدّم وهو أنّ الدليل الخاصّ يقدّم على العامّ فيما إذا كان أقوى ظهوراً، في حين إنّ أقوائية الظهور لا تلحظ في تقديم الدليل الحاكم على المحكوم سواء كانت الحكومة موضوعيّة أو محموليّة.

أضف إليه: أنّ الدليل الحاكم يتقدَّم على المحكوم بإعداد شخصيّ من قبل المتكلّم، وذلك من خلال جعله أحد الدليلين ناظراً إلى الآخر ومفسّراً له، وأمّا تخصيص الدليل الخاصّ للعامّ فهو يتمّ من خلال إعداد نوعيّ، كما سيتّضح فيما بعد.

إذا عرفت معنى الحكومة والفرق بينها وبين التخصيص نقول: إنّ الحكومة على نوعين:

الأوّل: أن يكون الدليل الحاكم ناظراً إلى الدليل المحكوم ومضيّقاً لدائرته، وقد ذكرنا فيما سبق أمثلة هذا النوع، كما في قول الشارع: «لا ربا

بين الوالد وولده» الذي يضيّق دائرة الدليل المحكوم (الربا حرام)، وكذلك في قول الشارع: «لا ضرر في الإسلام» المضيّق لدائرة الأحكام الأوّلية.

الثاني: أن يكون الدليل الحاكم ناظراً إلى الدليل المحكوم وموسّعاً من دائرته، ومثاله: ما ورد من تنزيل الشارع الطواف منزلة الصلاة: «**الطواف بالبيت صلاة**»[1]، وقد ورد في أحكام الصلاة عن أبي جعفر الباقر عليه السلام: «**لا صلاة إلّا بطهور**»[2]، فيكون الدليل الأوّل ناظراً إلى موضوع الدليل الثاني وموسّعاً له، فبعد أن كانت الصلاة في نظر الشارع هي الفعل المفتتح بالتكبير والمختوم بالتسليم أصبحت بعد تنزيل الشارع للطواف منزلتها ذات مصداقين، وكما تجب الطهارة للصلاة في الدليل المحكوم تجب للطواف بمقتضى تقديم الدليل الحاكم، فالحكومة هنا موسّعة لا مضيّقة.

الفرق بين الحكومة والورود

بيّنا فيما سبق أنّ الدليل الوارد يتقدّم على الدليل المورود لأنّه ينفي موضوعه، كما في وجوب الوضوء عند وجدان الماء فإنّه وارد على دليل وجوب التيمّم المشروط بفقدان الماء، وقلنا آنفاً إنّ الدليل الحاكم يتقدّم على المحكوم لأنّه ينظر إلى موضوعه، ويتصرّف فيه بالتوسعة أو التضييق، وعليه فمن الحقيق التساؤل عن الفرق بين الحكومة والورود.

وقبل بيان الفرق بينهما ينبغي أن نستذكر أنّ الحكومة على قسمين: موضوعيّة يكون نظر الدليل الحاكم فيها إلى موضوع الدليل المحكوم،

---

(١) **عوالي اللآلي**: ج١، ص٢١٤، ح٧٠؛ **سنن الدارمي**: ج٢، ص٤٤، باب الكلام في الطواف.

(٢) **تهذيب الأحكام**: ج١، ص٤٩، ح١٤٤؛ **وسائل الشيعة**: ج١، ص٣١٥، أبواب أحكام الخلوة، ب٩، ح١.

ومحموليّة يكون نظره فيها إلى محمول الدليل المحكوم، والفرق بين الحكومة المحموليّة والورود واضح، إذ نظر الدليل الحاكم فيها إلى المحمول بينما يكون نظر الدليل الوارد إلى موضوع الدليل المورود، نعم نحتاج إلى بيان الفرق بين الحكومة الموضوعيّة والورود لأنّ المتصرَّف فيه في كليهما هو الموضوع.

والفرق يظهر في أمرين:

١ ـ إنّ الدليل الوارد ينفي موضوع الدليل المورود حقيقة كما في مثال الوضوء والتيمّم، فإنّ وجود الماء ينفي موضوع وجوب التيمّم حقيقةً، وأمّا الدليل الحاكم فهو ينفي موضوع الدليل المحكوم تعبّداً وادّعاءً، فقول الشارع: «لا ربا بين الوالد وولده» ينفي حرمة الربا في قوله: «الربا حرام» تعبّداً لا حقيقةً.

وبعبارة ثانية: إنّ الدليل الحاكم قد استعمله الشارع لأجل التنبيه إلى نظره إلى الدليل المحكوم ونفيه لموضوعه تعبّداً، لا أنّه ينفيه حقيقةً كما في الورود.

٢ ـ إنّ تقديم الدليل الوارد على المورود لا يحتاج إلى إثبات نظره إليه، ذلك أنّه نافٍ لموضوعه حقيقةً، وبعد انتفاء موضوعه ينتفي حكمه قطعاً سواء كان الدليل الوارد ناظراً إليه أو لا، بخلاف الدليل الحاكم فإنّ تقديمه على المحكوم يحتاج إلى إثبات نظره إليه، ولذا يؤتى به بلسان نفي موضوع الدليل المحكوم. فالإتيان به بهذا اللسان إنّما هو لأجل إثبات نظره إليه وتقدّمه عليه بالقرينيّة، وما لم يثبت ذلك لا يصحّ تقديمه على الدليل المحكوم لانتفاء سبب تقديمه وهو القرينيّة كما أوضحناه سابقاً.

هذا كلّه في النحو الأوّل من أنحاء إعداد المتكلّم أحد كلاميه للقرينيّة وهو الإعداد الشخصي، وأمّا النحو الآخر فهو ما نبحثه الآن.

ثانياً: الإعداد النوعي

وهو إعداد لا يقوم به شخص معيّن بأن يجعل أحد كلاميه قرينة على تعيين مراده من الآخر، وإنّما يقوم به العرف والعقلاء، وحيث إنّ المتكلّم الذي صدر منه الكلامان متكلّم عرفيّ ويجري في محاوراته وفق طريقة العرف، فما يوجد عندهم من قرائن على تقديم أحد الكلامين على الآخر يوجد عند هذا الإنسان المتكلِّم أيضاً.

فمن القواعد العامّة هي أنّ أبناء العرف إذا رأوا كلامين متعارضين وكان أحدهما نصّاً في المطلوب والآخر ظاهراً فيه، أو كان أحدهما أقوى ظهوراً والآخر أضعف، فإنّهم يقومون بتفسير الظاهر والأقلّ ظهوراً بما ينسجم مع النصّ والأقوى ظهوراً، ومن هذا القبيل تقديم الدليل الخاصّ على العامّ، فلو قال آمر لخادمه: «أكرم كلّ عالم»، ثمّ قال: «لا تكرم العالم الفاسق»، فمن الواضح أنّ الكلام الأوّل يشمل جميع العلماء حتّى الفاسق منهم، ولكن الكلام الثاني أخرج العالم الفاسق عن وجوب الإكرام، والعرف يفهم في المحصّلة إخراج الفاسق من وجوب الإكرام؛ لأنّ دليل إخراجه خاصّ وفيه تنصيص وصراحة بإخراجه، بينما شمول عموم الدليل الأوّل لإكرامه يكون بنحو الظهور لا الصراحة، والنصّ يقدّم على الظاهر في نظر العرف، وهكذا الحال في كل كلامين متعارضين يكون أحدهما أقوى ظهوراً من الآخر فإنّ تقديم الأقوى ممّا لا شكّ فيه في نظره.

ولا يخفى أنّ تقديم النصّ على الظاهر، والخاصّ على العامّ، وكلّ ما هو أقوى ظهوراً على غيره، ليس بإعداد شخصيّ بل بإعداد نوعيّ عرفيّ، ولذا سمّي هذا النوع من قرينيّة أحد الكلامين على تعيين المراد من الآخر بـ«الإعداد النوعي».

وحينما نأتي إلى الشارع ونجد أنّه قد تكلّم بكلمات متعارضة بدواً، كما إذا قال: «يجب الوفاء بالشرط»، ثمّ قال: «الشرط المخالف للكتاب لا يجب الوفاء به»، فنكون أمام حالتين:

- إمّا أن يكون الشارع قد اتّبع نفس طريقة العرف في التعامل والجمع بين الكلامين المتعارضين.
- أو تكون له طريقة خاصّة به.

وعلى الثاني ينبغي للشارع عند عدم ارتضائه طريقة العرف النهي عنها وبيان طريقته في الجمع بين الكلامين المتعارضين ليتسنّى للمتشرّعة اتّباعها، ولو فعل لوصل إلينا شيء من نهيه وردعه، في حين إنّنا لم نجد شيئاً من ذلك، وهذا يعني أنّه قد ارتضى وأمضى ما عند العرف من طريقة وجمع.

والجمع العرفي بالنسبة إلى الكلامين في المثال هو جعل ما ذكره ثانياً ـ من عدم وجوب الوفاء بالشرط المخالف للكتاب ـ قرينة على ما ذكره أوّلاً، ثمّ تقديمها عليه، وسبب التقديم ـ كما ذكرنا ـ هو أنّ ما ذكره ثانياً نصّ في بطلان الشرط المخالف للكتاب، بينما ما ذكره أوّلاً ظاهر في شمول وجوب الوفاء للشرط المخالف للكتاب، والنصّ يقدَّم على الظاهر، وتكون النتيجة وجوب الوفاء بالشرط إلّا ما كان مخالفاً للكتاب، أي تخصيص الثاني للأوّل، والشارع قد ارتضى هذا الجمع، فيُعمل به عند وقوع مثل هذا التعارض في كلماته.

وتسمّى حالات إعداد أحد الكلامين للقرينيّة على تفسير المراد من الآخر ـ أعمّ من أن تكون بإعداد شخصيّ أو نوعيّ ـ بـ«موارد الجمع العرفي»، ويسمّى التعارض في مثل هذه الموارد بـ«التعارض غير المستقرّ»، ووجه تسميته ظاهرة؛ إذ هو تعارض بدويّ ويحلّ بحمل العرف أحد

الكلامين على الآخر وفق القواعد المتّبعة في المحاورات العرفية بخلاف حالات التعارض المستقرّ التي لا يتيسّر فيها الجمع العرفي كما سيتّضح في الأبحاث الآتية.

أضواء على النصّ

- قوله‌ﷺ: «**والحكم الأوّل من أحكام تعارض الأدلّة اللفظيّة**». قيّد المصنّف بالأدلّة اللفظيّة بالرغم من أنّ التعارض يقع فيما بينها وفي الأدلّة غير اللفظيّة، وبين أدلّة من الطرفين، باعتبار أنّ الحديث في هذه الحلقة قد قصره السيّد الشهيد على التعارض بين الأدلّة اللفظية فقط كما ذكر في بداية البحث.
- قوله‌ﷺ: «**ما أعدّه المتكلّم كذلك**». أي: لتفسير مقصوده من الكلام الآخر.
- قوله‌ﷺ: «**إذ ينفي انطباقه**». أي ينفي الكلام الثاني (لا ربا بين..) انطباق موضوع الحرمة في الكلام الأوّل (الربا حرام) على الربا بين الوالد وولده.
- قوله‌ﷺ: «**وليس المقصود نفيه**». أي: موضوع الحرمة في الكلام الأوّل وهو الربا في المثال.
- قوله‌ﷺ: «**ليكون قرينة على تحديد مدلوله**». أي: يكون الكلام الثاني قرينة على تحديد مدلول الكلام الأوّل.
- قوله‌ﷺ: «**أي لا حكم ضرري**». هناك سبعة أقوال في بيان معنى قاعدة «لا ضرر»، وقد اختار المصنّف‌ﷺ أنّ معنى «لا ضرر» هو: لا حكمَ ضرريّ.
- قوله‌ﷺ: «**التشابه بين الدليل الوارد.. وبين الدليل الحاكم..**». التشابه إنّما هو بين الدليل الوارد والدليل الحاكم في الحكومة الموضوعيّة التي يكون

نظره فيها إلى موضوع الدليل المحكوم، لا بين الدليل الوارد وبين الدليل الحاكم في الحكومة المحموليّة، لأنّ الفرق بينهما ظاهر كما أوضحناه في الشرح، ولذا قال‌ﷺ: «التشابه بين الدليل الوارد.. وبين الدليل الحاكم الناظر إلى موضوع القضية في الدليل المحكوم» لا الناظر إلى محمولها.

- قوله‌ﷺ: «**والدليل الحاكم المذكور**». أي: الناظر إلى موضوع القضيّة في الدليل المحكوم.
- قوله‌ﷺ: «**ينتفي حكمه حتماً**». لأنّ الحكم تابع إلى موضوعه.
- قوله‌ﷺ: «**فمفاد الدليل الحاكم لبّاً وحقيقةً نفي الحكم**». وعليه فلا يبقى فرق جوهريّ بين الحكومة والتخصيص؛ لأنّ نفي الحكم موجود فيهما معاً، والفرق ينحصر في لسان الدليل، فإنّ لسانه في التخصيص نفي الحكم مباشرةً في حين إنّ لسان الدليل الحاكم هو نفيه بلسان نفي الموضوع.
- قوله‌ﷺ: «**بكلامين من هذا القبيل**». أي: متعارضان تعارضاً غير مستقرّ.
- قوله‌ﷺ: «**ومن هنا تعيّن تخصيص العامّ بالخاصّ**». لأنّ الخاصّ نصّ في المطلوب والعامّ ظاهر فيه، والنصّ يُقدّم على الظاهر عرفاً.
- قوله‌ﷺ: «**وتسمّى جميع حالات القرينيّة**». أعمّ من أن تكون بإعداد شخصيّ أو نوعيّ.

الحكم الثاني: قاعدة تساقط المتعارضين

وإذا لم يكنْ أحدُ الدليلينِ قرينةً بالنسبةِ إلى الدليلِ الآخر، فالتعارضُ مستقرٌّ في نظرِ العرفِ، وحينئذٍ نتكلّمُ عن القاعدةِ بلحاظِ دليلِ الحجّيةِ، بمعنى أنّنا إذا لم يوجدْ أمامَنا سوى دليلِ الحجّيةِ العامِّ الذي ينتسبُ إليه المتعارضانِ، فما هو مقتضى هذا الدليلِ بالنسبةِ إلى هذه الحالة؟

وقبل أنْ نشخّصَ ما هو مقتضى دليلِ الحجّيةِ نستعرضُ الممكناتِ ثبوتاً، ثم نعرضُ دليلَ الحجّيةِ على هذهِ الممكناتِ لنرى وفاءَه بأيِّ واحدٍ منها.

ولاستعراضِ الممكناتِ ثبوتاً نذكرُ عدداً من الفروضِ؛ لنميّزَ بينَ ما هو ممكنٌ منها وما هو مستحيلٌ ثبوتاً وواقعاً.

الافتراضُ الأوّلُ: أن يكونَ الشارعُ قد جعلَ الحجّيةَ لكلٍّ مِن الدليلينِ المتعارضينِ. وهذا مستحيلٌ؛ لأنّ هذين الدليلين كلُّ واحدٍ منهما يكذِّبُ الآخرَ، فكيفَ يطلبُ الشارعُ منّا أن نصدّقَ المكذِّبَ (بالكسر) والمكذَّبَ (بالفتح) معاً؟!

فإنْ قلتَ: إنّ الحجّيةَ لا تطلبُ منّا تصديقَ الدليلِ بمعنى الاقتناعِ الوجدانيِّ به، بل تصديقَه بمعنى العملِ على طبقِه وجعلِه منجّزاً ومعذّراً.

قلتُ: نعم، الأمرُ كذلك، غير أنّ التصديقَ العمليَّ بالمتكاذبينِ غيرُ ممكنٍ أيضاً. فدليلُ الحرمةِ معنى حجّيتِه الجريُ على أساسِ أنّ هذا حرامٌ وتُنجّزُ الحرمةُ علينا، والدليلُ المعارضُ يكذبُه وينفي الحرمةَ، ومعنى حجّيتِه الجريُ على أساسِ أنّ هذا ليس بحرامٍ وإطلاقُ العنانِ والتأمينِ مِن ناحيةِ الحرمة، ولا يمكنُ أنْ تجتمعَ هاتان الحجّيتان.

الافتراضُ الثاني: أن يكونَ الشارعُ قد جعلَ الحجّيةَ لكلٍّ منهما، ولكنّها حجّيةٌ مشروطةٌ بعدم الالتزامِ بالآخرِ، فهناك حجّيتان مشروطتان، فإذا التزمَ المكلّفُ بأحدِ الدليلينِ لم يكنِ الآخرُ حجّةً عليه، بل الحجّةُ عليه ما التزمَ به خاصّة.

وهذا غيرُ معقولٍ أيضاً؛ إذ في حالةِ عدمِ التزامِ المكلّفِ بكلٍّ من الدليلينِ يكونُ كلٌّ منهما حجّةً عليه، فيعودُ محذورُ الافتراضِ الأوّلِ وهو ثبوتُ الحجّيةِ للمكذَّب والمكذِّب ـ بالفتح وبالكسر ـ في وقتٍ واحد.

الافتراضُ الثالثُ: أن يكونَ الشارعُ قد جعلَ الحجّيةَ لأحدِهما المعيّنِ بأنْ اختارَ أحدَ المتعارضينِ لميزةٍ في نظرِه فجعلَه حجّةً دون الآخر، وهذا افتراضٌ معقول.

الافتراضُ الرابعُ: أنْ يكونَ قد جعلَ حجّيةً واحدةً تخييريةً بمعنى أنّه أوجبَ العملَ والالتزامَ بمؤدَّى أحدِ الدليلين، فلابدَّ

للمكلّفِ إمّا أنْ يلتزمَ بمفادِ دليلِ الحرمةِ مثلاً، فيبنيَ على حرمةِ الفعلِ وتكونَ الحرمةُ منجّزةً عليه، وإمّا أنْ يلتزمَ بالدليلِ المعارضِ الدالِّ على الإباحةِ مثلاً، فيلتزمَ بالإباحةِ وتكونَ الحرمةُ مؤمّناً عنها حينئذ. وهذا الافتراضُ معقولٌ أيضاً، وأثرُه أنّه لا يسمحُ للمكلّفِ بإهمالِ الدليلين المتعارضينِ والرجوعِ إلى أصلٍ عمليٍّ أو دليلٍ عامٍّ قد يثبتُ به حكمٌ ثالثٌ غيرُ ما دلَّ عليه كلا الدليلين المتعارضين.

الافتراضُ الخامسُ: أنْ يكونَ الشارعُ قد أسقطَ كلا الدليلين عن الحجّية وافترضَ وجودَهما كعدمِهما، وهذا أمرٌ معقولٌ أيضاً.

وبهذا يتّضحُ أنّ المعقولَ من الافتراضاتِ الافتراضاتُ الثلاثةُ الأخيرةُ، وإذا عرَضْنا هذه الافتراضاتِ الثلاثةَ (الثالثَ والرابعَ والخامسَ) على دليلِ الحجّيةِ وجدْنا أنّه لا يصلُحُ لإثباتِ الافتراضِ الثالثِ، لأنّ نسبتَه إلى كلٍّ من الدليلين نسبةٌ واحدة. فإثباتُ حجّيةِ أحدِهما خاصّةً به دونَ الآخرِ جزافٌ لا مبرّرَ له.

كما لا يصلحُ دليلُ الحجّيةِ لإثباتِ الافتراضِ الرابع؛ لأنّ مفادَه الحجّيةُ التعيينيةُ لا التخييريةُ، أي وجوبُ الأخذِ بكلٍّ مِن الدليلين تعييناً. فإثباتُ الوجوبِ التخييريِّ والحجّيةِ الواحدةِ التخييريّةِ بحاجةٍ إلى لسانٍ آخرَ في الدليلِ، وهذا يعني أنّ دليلَ الحجّيةِ لا يصلحُ لإثباتِ حجّيةِ الدليلينِ المتعارضين بوجهٍ من الوجوه، وذلك يتطابقُ مع الافتراضِ الخامس، ومِن هنا كان الحكمُ الثاني في

بابِ التعارض قاعدةَ تساقطِ المتعارضين بلحاظ دليلِ الحجّية.

ولكنْ هلْ يتساقطُ المتعارضانِ بحيثُ يُفترضُ كأنّهما غيرُ موجودَينِ، أو يتساقطانِ في حدودِ تعارضِهما في المدلولِ المطابقيِّ، فإذا كانا متّفقَينِ في مدلولٍ التزاميٍّ مشتركٍ بينهما كانا حجّةً في إثباتِه؛ لعدمِ التعارضِ بالنسبةِ إليه؟ وجهانِ بل قولانِ مبنيّانِ على أنّ الدلالةَ الالتزاميةَ، هل هي تابعةٌ للدلالةِ المطابقيةِ في الحجّيةِ أو لا؟

فإنْ قلنا بالتبعيةِ تعيّنَ الوجهُ الأوّلُ، وإنْ أنكرْناها أمكنَ المصيرُ إلى الوجهِ الثاني، وعلى أساسِه تقومُ قاعدةُ نفيِ الثالثِ في بابِ التعارضِ. ويرادُ بنفيِ الثالثِ نفيُ حكمٍ آخرَ غيرِ ما دلَّ عليهِ المتعارضانِ معاً؛ لأنّ هذَا الحكمَ ينفِيه كلا الدليلينِ التزاماً ولا تعارضَ بينَهما في نفيِه. وقد سبقَ الكلامُ عن تبعيّةِ الدلالةِ الالتزاميّةِ للدلالةِ المطابقيّةِ في الحجّية.

الشرح

انتهينا فيما سبق عن الكلام في الحكم الأوّل من أحكام تعارض الأدلّة الشرعيّة اللفظيّة، وهو ما لو كان التعارض غير مستقرّ وينحلّ بالجمع العرفي بحمل أحد الكلامين على الآخر، والآن نتكلّم عمّا إذا ورد من الشارع كلامان ولم يمكن الجمع بينهما عرفاً لا بقرينة شخصيّة ولا نوعيّة وهو المعبّر عنه بحالات التعارض المستقرّ.

وهاهنا قاعدة عامّة يرجع إليها عند استحكام التعارض واستقراره بين الدليلين اللفظيّين وهي تساقط المتعارضين، ودونك بحثها وتفصيل الحديث عنها، وهو الحكم الثاني من أحكام التعارض.

قاعدة تساقط المتعارضين

تساقط المتعارضين قاعدة عامّة تكون مرجعاً في باب التعارض بين الأدلّة الشرعيّة اللفظية فيما إذا لم يتسنّ الجمع العرفي بين الدليلين المتعارضين، والحديث في هذه القاعدة يكون بلحاظ دليل الحجّية العامّ الذي ينتسب إليه الدليلان بغضّ النظر عن المرجّحات الواردة في الروايات من قبيل موافقة الكتاب ومخالفة العامّة، فإنّ لها حديثاً خاصّاً بها كما يأتي في الحكم الثالث من أحكام باب التعارض.

وبعبارة واضحة: إذا افترضنا أنّ آية النبأ ـ مثلاً ـ هي دليل حجّية خبر الثقة وورد إلينا خبران متعارضان وكان تعارضهما مستقرّاً، فماذا بوسعنا أن نعمل، وما الذي يقتضيه مفاد آية النبأ بالنسبة إلى هذين الخبرين، فهل

مقتضاها طرح الخبرين أم الأخذ بهما أم ماذا؟

ولتحديد مفاد دليل الحجّية العامّ وبيان القاعدة التي ينتهى إليها عند استقرار التعارض بين الدليلين بلحاظه، نستعرض الاحتمالات التي بوسعها أن تكون مدلولاً لدليل الحجّية العامّ ثمّ بيان الممتنع منها والممكن ثبوتاً، وفي الأخير بيان الاحتمال الصحيح من بين الاحتمالات الممكنة ثبوتاً، والاحتمالات خمسة:

الاحتمال الأوّل: أن يكون الشارع قد جعل الحجّية لكلّ من الدليلين المتعارضين، بمعنى أنّ آية النبأ ـ مثلاً ـ تشمل الخبرين المتعارضين.

وهذا الاحتمال مستحيل ثبوتاً؛ إذ لا يعقل أن يقول الشارع: «لا تكذب» و«الكذب حلال»، ويجعل كلّ منهما حجّة، ويطالبنا بالتصديق بهما والعمل على طبقهما، فإنّ «لا تكذب» يقتضي حرمة الكذب وتنجّز هذه الحرمة، بينما مقتضى «الكذب حلال» إباحة الكذب وعدم حرمته، وبعبارة ثانية: إنّ كلًّا من الدليلين يكذّب الآخر، ولا يعقل أن يطالبنا الشارع بتصديق الدليلين المتكاذبين.

إن قلت: إنّ دليل الحجّية لا يعيّن لنا الدليل المطابق للواقع من بين الدليلين المتعارضين، ولا يطالبنا بالتصديق والاقتناع بهما وجداناً، بل يطالبنا بالتصديق بهما عملاً، بمعنى حثّ المكلّف على الجري العملي على طبقهما وجعلهما منجّزين عند إصابة الواقع ومعذّرين عند المخالفة.

قلت: إنّ جعل الحجّية للدليل وإن كان كما صوّره المستشكل ـ فإنّ دليل خبر الواحد أو الاستصحاب لا يعيّن الواقع بل يحدّد العمل على طبق مفاد الدليل عند الشكّ ـ إلّا أنّ التصديق العملي بالدليلين المتكاذبين غير ممكن أيضاً؛ لأنّ معنى حجّية «لا تكذب» هو الجري العملي على أساس أنّ

الكذب حرام ولا يجوز فعله واستحقاق العقوبة لو كذب، بينما معنى حجّية «الكذب حلال» هو الجري العملي على أساس أنّ الكذب حلال والتأمين من ناحية الحرمة التي يثبتها الدليل الأوّل، ومثل هاتين الحجّتين لا يمكن اجتماعهما معاً، إذ كيف يجتمع النهي عن شيء وحرمته مع إباحته وعدم حرمته، وهل هذا إلّا اجتماع النقيضين؟

فظهر أنّ هذا الاحتمال ممتنع، ولا يعقل أن يكون دليل الحجّية العامّ دالًّا عليه.

الاحتمال الثاني: أن يكون الشارع قد جعل الحجّية للخبرين المتعارضين ولكن بنحو مشروط ـ وليس بنحو مطلق كما كان يفترضه الاحتمال الأوّل ـ أي أنّ حجّية «لا تكذب» مشروطة بعدم الالتزام بالآخر أي «الكذب حلال»، وحجّية «الكذب حلال» مشروطة بعدم الالتزام بـ «لا تكذب» من قبيل ما ذكرناه في أفراد الواجب التخييري؛ فإنّ وجوب الإطعام في الكفّارة مشروط بترك العتق أو الإطعام، والأمر بالنسبة إلى العتق أو الإطعام كذلك. والمقام من هذا القبيل ويكون الحجّة من بين الدليلين المتعارضين هو ما التزم به المكلّف خاصّة دون الدليل الآخر؛ لعدم تحقّق شرطه.

وهذا الاحتمال ممتنع وغير معقول أيضاً؛ وذلك لفعليّة كلا الدليلين عند عدم التزام المكلّف بهما معاً، لأنّ المشروط يصير فعليّاً عند تحقّق شرطه، وحجّية الدليل الأوّل في المقام مشروطة بترك الدليل الثاني والمفروض أنّه تارك له فتكون فعليّة، وحجّية الدليل الثاني مشروطة بترك الأوّل وهو تارك له فتكون فعليّة أيضاً، فتكون حجّية كلا الدليلين فعليّة في وقت واحد، وهو عبارة أخرى عن مطالبة الشارع إيّانا بتصديق كلا الدليلين المتكاذبين

عملاً، فيعود محذور الاحتمال الأوّل من جديد.

الاحتمال الثالث: أن يكون الشارع قد جعل أحد الدليلين المتعارضين حجّة بأن قال: هذا الدليل حجّة دون ذاك، لخصوصيّة وميزة جعلت الشارع يميّزه عن الدليل الآخر، وهذا افتراض معقول على مستوى الثبوت.

الاحتمال الرابع: أن يكون الشارع قد جعل حجّية واحدة تخييريّة بمعنى أنّه أوجب على المكلّف العمل والأخذ بمؤدّى أحد الخبرين المتعارضين، فيكون المكلّف مخيّراً بين أن يأخذ بـ «لا تكذب» والعمل على طبقه، وبين أن يأخذ بـ «الكذب حلال» والعمل به، ولا يجوز له إهمالهما معاً.

وفرق هذا الاحتمال عن الاحتمال الثاني أنّ التخيير هنا يكون من قبيل شرط الواجب، وشرط الواجب يجب تحصيله، أي يجب على المكلّف الأخذ بأحد الدليلين ولا يجوز تركهما والرجوع إلى أصل عمليّ أو دليل ثالث يثبت حكماً ثالثاً للكذب غير الحرمة أو الإباحة حسبما يدلّ عليه الدليلان المتعارضان، بخلاف الاحتمال الثاني فإنّه كان يمكن للمكلّف إهمالهما معاً ويكونان عندئذ فعليّين في حقّه، إذ الشرط هناك من قبيل شرط الوجوب وهو ممّا لا يجب تحصيله، وهذا الاحتمال معقول أيضاً.

الاحتمال الخامس: أن يكون الشارع قد أسقط حجّية كلا الدليلين وافترض وجودهما كعدمهما، وهو افتراض معقول كسابقيه.

وبهذا يظهر أنّ الممكن من بين الاحتمالات الخمسة هو الاحتمالات الثلاثة الأخيرة دون الأوّلين، ومن هنا يقع الكلام في بيان الاحتمال الصحيح من بين الاحتمال الثالث والرابع والخامس.

الاحتمال الصحيح

أمّا الاحتمال الثالث فلا يمكن أن يكون دليل الحجّية العام دالًّا عليه، لأنّ ترجيح حجّية أحد الخبرين المتعارضين تعييناً دون الآخر لا يخلو:

• إمّا أن يكون ترجيحاً من دون مرجّح، وهو محال؛ إذ إنّ نسبة دليل الحجّية العامّ إلى كلٍّ من الخبرين المتعارضين نسبة واحدة، ومن ثمّ لا معنى لكون أحدهما المعيّن حجّة دون الآخر.

• وإمّا أن يكون ترجيحه لأجل وجود مرجّح خارجيّ لأحد الخبرين، وهذا خروج عن محلّ البحث؛ لأنّنا نبحث عن القاعدة التي نجريها عند تعارض الخبرين بلحاظ دليل الحجّية وبقطع النظر عن المرجّحات الواردة في الروايات، إذ سيأتي بحثها في الحكم الثالث. ومجرّد وجود ميزة في أحد الخبرين ـ ككون رواته أكثر وثاقةً ووجاهةً من رواة الخبر الآخر ـ لا يكفي للترجيح ما لم ينصّ الشارع على كونه مرجّحاً كما ورد بالنسبة إلى موافقة الكتاب ومخالفة العامّة، وأمّا من دون ذلك فتبقى نسبة دليل الحجّية العامّ إلى الخبرين واحدة.

وأمّا الاحتمال الرابع فهو غير صحيح أيضاً؛ لأنّ لسان دليل الحجّية العامّ للخبر الذي ينتسب إليه المتعارضان يدلّ على الحجّية التعيينيّة لكلّ خبر، وفي المقام يدلّ على حجّية كلّ من الخبرين المتعارضين، وليس لسانه لسان التخيير في الحجّية بين هذا الخبر أو ذاك.

بعبارة أخرى: إنّ ما يدلّ عليه لسان دليل الحجّية العامّ هو الحجّية التعيينيّة وهي ممّا لا يمكن الالتزام بها في الخبرين المتعارضين كما أوضحناه في الاحتمال الأوّل، وما يفترضه الاحتمال الرابع هو التخيير في الحجّية بالنسبة إلى الخبرين المتعارضين، وهو ما لا يدلّ عليه لسان دليل حجّية الخبر العامّ.

وبعد بطلان الاحتمال الثالث والرابع تتعيّن صحّة الاحتمال الخامس القائل بتساقط كلا الخبرين عند استقرار التعارض بينهما.

فتحصّل أنّ القاعدة التي يُنتهى إليها في حالات التعارض المستقرّ بلحاظ دليل الحجّية العامّ للخبرين المتعارضين هي التساقط.

قاعدة نفي الثالث

في ذيل الحكم الثاني من أحكام التعارض يتعرّض المصنّف‌ﷺ لقاعدة تسمّى في كلمات الأصوليّين بقاعدة نفي الثالث.

وتوضيحها: لو جاء دليل وقال: «تحرم الصلاة تطوّعاً عند الغروب»، وجاء دليل آخر وقال: «يجوز الصلاة تطوّعاً عند الغروب»، فبين هذين الدليلين جهة يتعارضان فيها وجهة يتّفقان فيها، أمّا الجهة الأولى فهي المدلول المطابقي في الدليلين، حيث إنّ المدلول المطابقي في الدليل الأوّل يعارض المدلول المطابقي للدليل الثاني؛ لأنّ الأحكام التكليفيّة متضادّة فيما بينها ولا يمكن أن تكون صلاة التطوّع حراماً وجائزة في وقت واحد.

وأمّا جهة الاتّفاق فهي المدلول الالتزامي لكلا الدليلين وهو «عدم وجوب صلاة التطوّع عند الغروب»، إذ إنّ المدلول الالتزامي لتحريمها في الدليل الأوّل هو عدم وجوبها، كما أنّ المدلول الالتزامي لجواز الإتيان بها هو عدم وجوبها أيضاً.

والسؤال: هَبْ أنّ المدلول المطابقي لكلا الدليلين المتعارضين في المثال يسقط ولا يثبت للتعارض، ولكن هل نستطيع إثبات المدلول الالتزامي الذي يعدّ جهة مشتركة بين الدليلين، ولا يتعارضان بالنسبة إليه؟

والجواب: إنّ ذلك مبنيّ على مسألة تقدّم بحثها في بداية هذه الحلقة وهي تبعيّة الدلالة الالتزامية للمطابقيّة في الحجّية، فقد بيّنا هناك أنّ في

المسألة قولين؛ أحدهما: القول بالتبعيّة، أي أنّ سقوط المدلول المطابقي عن الحجّية يستلزم سقوط المدلول الالتزامي، والآخر: القول بعدم التبعيّة.

فإن قلنا بالأوّل فهذا يعني أنّ عدم وجوب صلاة التطوّع عند الغروب يسقط أيضاً عند سقوط المدلول المطابقي لكلا الدليلين المتعارضين، وإن قلنا بالثاني فنستطيع إثبات المدلول الالتزامي للدليلين المتعارضين ـ أي عدم وجوب صلاة التطوّع عند الغروب ـ بالرغم من سقوط المدلول المطابقي لهما.

وعلى أساس هذا البحث تبنى قاعدة نفي الثالث، وهو عدم وجوب صلاة التطوّع عند الغروب في المثال، إذ لو بنينا على تبعيّة المدلول الالتزامي للمطابقي في الحجّية فلا نستطيع نفي الحكم الثالث أي عدم وجوب صلاة التطوّع عند الغروب، لأنّه وإن كان مدلولاً التزاميّاً لا يتعارض الدليلان بالنسبة إليه إلّا أنّه ساقط بسقوط المدلول المطابقي للدليلين، بخلاف ما لو بنينا على عدم التبعيّة، فإنّ نفي الحكم الثالث أمرٌ ممكن، ويمكننا عندئذ استفادة عدم الوجوب من الدليلين المتعارضين.

دعنا نطبّق هذه القاعدة على المثال المتقدِّم بشكل أوضح، فنقول:

لو قام دليل ثالث على وجوب الصلاة تطوّعاً عند الغروب، فإنّه لا يكون له معارض على القول بالتبعيّة؛ لأنّ المدلول الالتزامي للخبرين الدالّ على عدم الوجوب سقط أيضاً ولا يبقى هناك ما يعارض هذا الدليل الجديد، وهذا يعني أنّ الدليلين المتعارضين لا ينفيان الحكم الثالث. وأمّا على القول بعدم التبعيّة فسيكون المدلول الالتزامي للخبرين المتعارضين ـ أي عدم وجوب صلاة التطوّع عند الغروب ـ معارضاً لهذا الدليل، إذ هو يدلّ على وجوب الصلاة عند الغروب، والمدلول الالتزامي للخبرين يدلّ على عدم الوجوب، فيقع التعارض بينهما والانتهاء إلى التساقط، وهذا يعني

أنّ الخبرين المتعارضين قد نفيا الحكم الثالث.

وحيث إنّ المصنّف‏ قد انتهى في بحث تبعيّة الدلالة الالتزامية للمطابقيّة في الحجّية إلى القول بالتبعيّة، فلابدّ أن ينتهي هنا إلى عدم إمكان نفي الثالث بالخبرين المتعارضين، وتكون النتيجة النهائية هي تساقط الخبرين عند التعارض المستقرّ بلحاظ دليل الحجّية العامّ في مدلوليهما المطابقي والالتزامي معاً.

أضواء على النصّ

- قوله‏: «**بلحاظ دليل الحجّية**». يقصد به الدليل العامّ الدالّ على حجّية الخبر من قبيل آية النبأ، أو غيره من الأدلّة الدالّة على حجّيته.
- قوله‏: «**بالنسبة إلى هذه الحالة**». أي: حالة استقرار التعارض في نظر العرف.
- قوله‏: «**يكون كلّ منهما حجّة عليه**». لتحقّق شرط حجّية كلّ من الدليلين المتعارضين.
- قوله‏: «**وجدنا أنّه**». أي: دليل الحجّية.
- قوله‏: «**جزاف لا مبرّر له**». أي: ترجيح بلا مرجّح.
- قوله‏: «**فإذا كانا**». أي: المتعارضان.
- قوله‏: «**تعيّن الوجه الأوّل**». أي: تساقُط المتعارضين في مدلوليهما المطابقي والالتزامي معاً.
- قوله‏: «**المصير إلى الوجه الثاني**». أي: حجّية المتعارضين في إثبات المدلول الالتزامي الذي لا يتعارضان بالنسبة إليه.
- قوله‏: «**نفي حكم آخر**». وهو عدم وجوب الصلاة تطوّعاً عند الغروب في المثال الذي ذكرناه في الشرح.

الحكم الثالث: قاعدة الترجيح للروايات الخاصة

وقاعدةُ تساقطِ المتعارضينِ متّبعةٌ في كلِّ حالاتِ التعارضِ بينَ الأدلّةِ، ولكنْ قد يُستثنَى من ذلكَ حالةُ التعارضِ بينَ الرواياتِ الواردةِ عنِ المعصومينَ عليهمُ السلام؛ إذ يقالُ بوجودِ دليلٍ خاصٍّ في هذهِ الحالةِ على ثبوتِ الحجّيةِ لأحدِ الخبرينِ وهو ما كانَ واجداً لمزيّةٍ معيّنةٍ فيرجَّحُ على الآخر، ونخرجُ بهذا الدليلِ الخاصِّ عنْ قاعدةِ التساقطِ.

وهذا الدليلُ الخاصُّ يتمثّلُ في رواياتٍ تُسمَّى بأخبارِ الترجيح، ولعلّ أهمَّها روايةُ عبدِ الرحمنِ بنِ أبي عبدِ الله قال: قالَ الصادقُ عليه السلامُ: «إذا وردَ عليكمْ حديثانِ مختلفانِ فاعرضوهُما على كتابِ الله، فما وافقَ كتابَ الله فخذُوه، وما خالفَ كتابَ الله فردُّوه. فإنْ لم تجدُوهما في كتابِ الله فاعرضُوهما على أخبارِ العامّةِ، فما وافقَ أخبارَهمْ فذرُوه، وما خالفَ أخبارَهمْ فخذُوه».

وهذهِ الروايةُ تشتملُ على مرجِّحينِ مترتّبينِ. ففي المرتبةِ الأولى يرجّحُ ما وافقَ الكتابَ على ما خالفَه، وفي المرتبةِ الثانيةِ وفي حالةِ عدمِ تواجدِ المرجّحِ الأوّلِ يرجّحُ ما خالفَ العامّةَ على ما وافقَهم.

وإذا لاحَظْنَا المرجّحَ الأوّلَ وجدْنا أنّه مرتبطٌ بصفتين؛ إحداهُما: مخالفةُ الخبرِ المرجوحِ للكتابِ الكريم، والأخرى: موافقةُ الخبرِ

الراجحِ له.

أمّا الصفةُ الأولى: فمن الواضحِ أنّ المخالفةَ على قسمين:

أحدُهما: المخالفةُ والمعارضةُ في حالاتِ التعارضِ غيرِ المستقرِّ، كمخالفةِ الحاكمِ للمحكومِ والخاصِّ للعامِّ.

والآخرُ: المخالفةُ والمعارضةُ في حالاتِ التعارضِ المستقرِّ، كالمخالفةِ بينَ عامّينِ متساويينِ أو خاصَّينِ كذلك، وخبرُ الواحدِ إذا كان مخالفاً للكتابِ من القسم الثاني فهو ساقطٌ عنِ الحجّيةِ في نفسِه حتَّى إذا لمْ يعارضْهُ خبرٌ آخرُ؛ لما تقدّمَ في مباحثِ الدليلِ اللفظيِّ مِنْ أنّ حجّيةَ خبرِ الواحدِ مشروطةٌ بعدمِ معارضتِه ومخالفتِه لدليلٍ قطعيٍّ، وكنّا نقصدُ بالمخالفةِ هناكَ المخالفةَ على نحوِ التعارضِ المستقرِّ.

وأمّا إذا كانَ خبرُ الواحد مخالفاً من القسمِ الأوّلِ فهو المقصودُ في روايةِ عبدِ الرحمن.

وأمّا الصفةُ الثانيةُ ـ وهي موافقةُ الخبرِ الراجحِ للكتاب الكريمِ ـ فلا يبعدُ أن يُرادَ بها مجرّدُ عدمِ المخالفةِ لا أكثرَ من ذلكَ؛ بقرينةِ وضوحِ عدمِ مجيءِ جميعِ التفاصيلِ وجزئياتِ الأحكامِ الشرعيةِ في الكتابِ الكريم.

وعلى هذا، فالمرجّحُ الأوّلُ هو: أنْ يكونَ أحدُ الخبرينِ مخالفاً للكتابِ الكريمِ مخالفةَ القرينةِ لما يقابلُها، فإنّ الخبرَ المتّصفَ بهذهِ

المخالفةِ لو انفردَ لكانَ قرينةً على تفسيرِ المقصودِ من الكتابِ الكريم وحجةً في ذلك، ولكنْ حينَ يعارضُه خبرٌ مثلُه ليسَ متّصفاً بهذه المخالفةِ يُقدَّمُ عليه ذلك الخبرُ.

وإذا لاحظْنا المرجّحَ الثاني وجدْنا أنّه يأتي بعدَ افتراض عدمِ إمكانِ علاجِ التعارضِ على أساسِ المرجّحِ الأوّل، وقدْ نصَّتْ الروايةُ في المرجّحِ الثاني على الأخذِ بما خالفَ أخبارَ العامّةِ، وتقديمِه على ما وافقَ أخبارَهم، ومن هنا قد يُقالُ باختصاصِ هذا الترجيحِ بما إذا كانت المخالفةُ والموافقةُ لأخبارِهم، ولا يكفي للترجيح المخالفةُ والموافقةُ لما هو المعروفُ من فتاواهم وآرائهم إذا لم تكنْ مستندةً إلى الأخبار.

ولكنّ الصحيحَ التعدّي إلى المخالفةِ والموافقةِ مع الفتاوى والآراءِ أيضاً وإنْ كانتْ على أساسِ غيرِ الأخبارِ مِن أدلّةِ الاستنباطِ عندَهم، لأنَّ الترجيحَ ليس حكماً تعبّدياً صرفاً، بل هو حكمٌ له مناسباتٌ عرفيّةٌ مركوزةٌ بلحاظِ أنّ ما اكتنفَ الأئمّةَ عليهم السلام من ظروفِ التقيّةِ أوجبَ تطرّقَ احتمالِ التقيّةِ إلى الخبرِ الموافقِ دونَ المخالفِ، وهذا كما يجري في مواردِ الموافقةِ والمخالفةِ لأخبارِهم، كذلك في مواردِ الموافقةِ والمخالفةِ لآرائِهم المستندةِ إلى مدركٍ آخر.

الشرح

وصل بنا البحث إلى الحكم الثالث من أحكام التعارض وقواعده وهو قاعدة الترجيح للروايات الخاصّة، وهذا التسلسل المذكور في أحكام التعارض في بحوث المصنّف‏ﷺ ينبغي حفظه في عمليّة استنباط الأحكام الشرعيّة، فإذا وجد الفقيه خبرين متعارضين فإن كان التعارض بينهما غير مستقرّ، فيجمع بينهما وفق قواعد الجمع العرفي وهو القاعدة الأولى، وإن كان مستقرّاً فإنّ دليل الحجّية العامّ يقتضي تساقطهما وهو القاعدة الثانية، وهي قاعدة عامّة تجري عند استقرار التعارض بين كلّ خبرين متعارضين.

ولكن يستثنى من هذه القاعدة ما إذا كان في أحد خبري المعصوم ميزة وخصوصيّة ـ من الخصوصيّات التي نصّت عليها الروايات ـ ترجّحه على الخبر الآخر، وهو ما نبحثه في الحكم الثالث من أحكام باب التعارض.

قاعدة الترجيح للروايات الخاصّة

ذكرنا في القاعدة الثانية أنّ دليل الحجّية العامّ يقتضي سقوط الخبرين المتعارضين عن الحجّية سواء كان التعارض بين كلامين من كلام المعصوم أو بين كلامين متعارضين صدرا من غيره من المتكلّمين، ولكن وردت روايات خاصّة دلّت على أنّ في خصوص التعارض بين كلمات المعصوم يقدَّم الدليل الواجد لمزيّة حدّدتها الروايات، ويكون هو الحجّة دون الدليل الآخر الفاقد لها.

وهذه القاعدة لو تمّت فإنّها تقدَّم على القاعدة الثانية أي تساقط

المتعارضين، لأنّها قاعدة عامّة تجري ـ كما قلنا ـ في التعارض بين كلمات المعصوم أو غيره، في حين إنّ القاعدة التي نحن بصددها ـ أي الترجيح ـ فإنّها تجري في خصوص ما إذا كان التعارض بين خبري المعصوم، والدليل الخاصّ يُقدّم على العامّ كما تقدّم.

والدليل على القاعدة الثالثة هو الروايات، ومن أهمّها ما ورد عن عبد الرحمن بن أبي عبد الله عن الإمام أبي عبد الله الصادقعليه السلام، قال: «**إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فردّوه، فإن لم تجدوهما في كتاب الله فاعرضوهما على أخبار العامّة، فما وافق أخبارهم فذروه، وما خالف أخبارهم فخذوه**»[1].

وقد تضمّنت هذه الرواية مرجّحين:

الأوّل: ترجيح ما وافق الكتاب الكريم على ما خالفه.

الثاني: ترجيح ما خالف العامّة على ما وافقهم.

وقبل استعراض هذين المرجّحين تفصيلاً نشير إلى نقطة مهمّة ترتبط بهما، وهي: أنّ هذين المرجّحين ليسا بمرتبة واحدة وإنّما هما في مرتبتين أي أنّ العلاقة بينهما طوليّة، بمعنى أنّنا نُعمل المرجّح الأوّل عند تعارض الخبرين فإن وجدنا أنّ أحد الخبرين موافق للكتاب والآخر مخالف له فنقدِّم الخبر الموافق ونطرح المخالف، فإن لم يكونا موجودين في كتاب الله وكان الكتاب ساكتاً عن مضمونهما نفياً أو إثباتاً فنرجع عندئذ إلى المرجّح الثاني وهو عرضهما على أخبار العامّة وتقديم ما خالفها على ما وافقها.

والشاهد على الترتيب الطولي بين المرجّحين هو قولهعليه السلام في الرواية: «**فإن لم تجدوهما في كتاب الله فاعرضوهما على أخبار العامّة**»، فإنّه يدلّ على أنّ

---

(١) **وسائل الشيعة**: ج٢٧، ص١١٨، أبواب صفات القاضي، ب٩، ح٢٩.

العرض على أخبار العامّة يكون عند عدم وجود الخبرين في كتاب الله، ومفهوم هذا الكلام أنّه في حالة وجودهما فيه لا يتمّ عرضهما على أخبار العامّة.

ويترتّب على هذا أنّ تقديم ما وافق الكتاب على ما خالفه يتمّ حتّى على فرض كون الخبر الموافق موافقاً لأخبار العامّة، فلو فرض ورود خبرين «أ» و«ب» متعارضين، وكان الأوّل منهما موافقاً للكتاب وللعامّة، والثاني مخالفاً لهما، فيُقدّم «أ» على «ب» بالرغم من كون الثاني مخالفاً للعامّة؛ إذ مع وجود المرجّح الأوّل لا يلحظ المرجّح الثاني ولا يؤخذ بعين الاعتبار.

إذا اتّضحت هذه النقطة نعود إلى بحث كلّ واحد من المرجّحين المذكورين في رواية عبدالرحمن، ونبدأ بالمرجّح الأوّل.

ترجيح ما وافق الكتاب على ما خالفه

إنّ هذا المرجّح يرجع في حقيقته إلى أنّ المعصوم لا ينطق بما يخالف الكتاب الكريم، وما ورد من اختلاف بين كلمات المعصومين عليهم السلام سببه نفس الرواة إمّا للسهو أو النسيان أوالاشتباه أو الكذب عليهم، وإلّا فهم عليهم السلام القرآن الناطق كما ورد عنهم، ولا يعقل أن يتعارض كلام القرآن الناطق مع الصامت.

وعلى أساس المرجّح الأوّل نقوم بتقديم الخبر الموافق لكتاب الله (ويسمّى بالخبر الراجح) على الخبر المخالف له (المسمّى بالخبر المرجوح)، فهذا المرجّح يرتبط إذاً بصفتين:

الأولى: مخالفة الخبر المرجوح للكتاب.

الثانية: موافقة الخبر الراجح له.

ولأجل الوقوف على معنى هذا المرجّح بصفتيه ينبغي معرفة معنى مخالفة الخبر للكتاب وموافقته له، فنقول:

أمّا معنى المخالفة فهي المعارضة للكتاب، ولكن تقدّم في بداية بحث التعارض أنّها على قسمين: التعارض غير المستقرّ كتعارض الخاصّ مع العامّ والحاكم مع المحكوم، اللذين يُجمع بينهما بقواعد الجمع العرفي، والتعارض المستقرّ كتعارض دليلين عامّين متساويين أو خاصّين متساويين أيضاً، والسؤال: هل المقصود من المعارضة هنا المعارضة المستقرّة أم غير المستقرّة؟

والجواب: إنّنا نقصد بمخالفة الكتاب معارضته له بنحو التعارض غير المستقرّ، بمعنى أنّ الخبر الوارد عن المعصوم والذي نفترضه مخالفاً للكتاب لو ترك من دون أن يعارضه الخبر الآخر، لكان ذلك الخبر ـ أي المخالف ـ قرينة على تفسير المراد من الكتاب الكريم ومخصّصاً للعامّ المذكور فيه، ولكن حيث إنّه ورد خبر آخر معارض لهذا الخبر المخالف وكان موافقاً للكتاب، فيقدَّم الخبر الموافق على المخالف.

ولا يمكن أن يُراد بالمخالفة هنا التعارض المستقرّ؛ إذ من الواضح أنّ الخبر المخالف والمعارض للكتاب بنحو التعارض المستقرّ يسقط عن الحجّية، حيث تقدّم في مباحث الدليل اللفظي ـ وتحديداً عند استعراض حجّية خبر الواحد ـ أنّ حجّيته مشروطة بعدم معارضته لدليل قطعيّ كالكتاب الكريم، لأنّ ذلك يسقطه عن الحجّية باعتبار أنّه دليل ظنّيّ والظنّي لا يعارض ما هو قطعيّ، والإمامعليه السلام في الرواية المتقدّمة ليس بصدد بيان الخبر غير الحجّة في نفسه بل بصدد إعطاء الضابط في ترجيح أحد الخبرين اللذين يكونان حجّة في نفسيهما لولا التعارض.

وأمّا المقصود بموافقة الخبر الراجح للكتاب فهو ليس بمعنى أنّ كلّ ما في الرواية لابدّ وأن يكون مذكوراً في القرآن الكريم، وإنّما هو بمعنى عدم كون الخبر مخالفاً له لا أكثر؛ إذ من الصعب ـ إن لم يكن نادراً ـ وجود خبر موافق لما ورد في آي الذِّكر الحكيم حرفيّاً، لأنّ القرآن عادةً ما يذكر القضايا الكلّية المرتبطة بالشريعة دون التعرّض إلى تفاصيلها وجزئيّاتها التي تكفّل بيانها النبيّ الكريم ﷺ وعترته الطاهرة عليهم أفضل الصلاة والسلام. فكون الصلاة «١٧» ركعة ـ مثلاً ـ لم تقم عليها آية بالخصوص، ولكنّا مع ذلك نقول بموافقتها للكتاب ومعنى موافقتها له هو عدم مخالفتها.

فترجع صفتا المرجّح الأوّل إلى كونهما صفة واحدة وهي عدم مخالفة الخبر للكتاب، والنتيجة: أنّ الخبر المخالف والمعارض للكتاب بنحو التعارض غير المستقرّ لو ورد وحده عن المعصوم وكان خاصّاً والآية عامّة، فلا إشكال في تقديم ظهور الخبر عليها وتخصيصها به، ولا يقال: كيف يتمّ ذلك مع أنّ الآية قطعيّة والخبر ظنّي، لأنّه يقال: إنّ قطعيّة الآية إنّما هي بلحاظ السند لا الدلالة، فإنّها ظاهرة في المطلوب، فيُقدّم ما هو أقوى ظهوراً عليها وهو الخبر الخاصّ في المقام، كما يفعل في موارد الجمع العرفي.

ولكن حيث إنّ الخبر الخاص في المقام مبتلىً بخبر آخر معارض له، وهذا الخبر موافق للكتاب حسب الفرض، فيُقدّم الخبر الموافق على المخالف وتسقط حجّية الأخير، هذا كلّه في المرجّح الأوّل.

ترجيح ما خالف العامّة على ما وافقهم

وأمّا المرجّح الثاني الذي ذكرته الرواية فهو مخالفة العامّة، بمعنى أنّ الخبر المخالف للعامّة يرجّح على الخبر الموافق لهم وتسقط حجّية الأخير، وهذا المرجّح يُرجع إليه عند عدم وجود المرجّح الأوّل كما أسلفنا.

ولك أن تقول: هل ترجيح أحد الخبرين المتعارضين يختصّ بحالة العرض على أخبار العامّة فقط، أم يشمل فتاوى علمائهم أيضاً، فإنّ المنشأ الذي تستند إليه فتاواهم ليس هو الأخبار دائماً، بل قد يكون المصالح المرسلة أو الاستحسان أو القياس أو سنّة الصحابي وغير ذلك من الأصول المعتمدة عندهم والتي تساهم في تكوين الرأي الفقهي لدى علمائهم، والسؤال: إنّ أمر الإمام عليه السلام بعرض الخبرين المتعارضين على العامّة هل يختصّ بعرضها على أخبارهم أو على الأعمّ منها ومن الآراء؟

ووجه القول باختصاص العرض على الأخبار هو ما ورد في ذيل الرواية المتقدّمة: «**فإن لم تجدوهما في كتاب الله فاعرضوهما على أخبار العامّة...**»، حيث أمر عليه السلام بالعرض على أخبار العامّة، فيحتاج التعدّي منها إلى آرائهم إلى دليل.

وإجابةً نقول: إنّ الصحيح هو التعدّي من الموافقة والمخالفة لأخبار العامّة إلى الموافقة والمخالفة لآرائهم وفتاوى علمائهم؛ لأنّ الإمام عليه السلام في الرواية المتقدّمة ـ وغيرها من الروايات التي تضمّنت الأخذ بما خالف العامّة وطرح ما وافقهم ـ لم يكن أمره فيها أمراً وحكماً تعبّدياً صرفاً، بل هو أمر وحكم مبتنٍ على نكتة وهي لحاظ ما اكتنف الأئمّة من ظروف التقيّة التي كانت تحكم عصرهم جرّاء السياسات الظالمة التي انتهجتها سلطات الجور الحاكمة آنذاك، وظرف التقيّة هذا قد يوجب على الإمام عليه السلام الإجابة عن مسألة بجواب يوافق فتاوى علمائهم وأئمّة مذاهبهم، فنفس السبب الموجب لترجيح الخبر المخالف لأخبار العامّة موجود في الخبر المخالف لآراء علمائهم.

إذاً، بمناسبات الحكم والموضوع يمكننا التعدّي من أخبار العامّة إلى آرائهم، ونخلص إلى أنّه في حالة ورود الخبرين المتعارضين وعدم وجودهما

في كتاب الله نرجّح ما خالف العامّة ـ من أخبار وآراء ـ على ما وافقهم.

طبعاً، لابدّ أن يلتفت إلى أنّ آراء علمائهم التي يعتبر مخالفتها مرجّحاً، يقصد بها الآراء الموجودة في عصر المعصوم لا المستحدثة بعد ذلك؛ لأنّ التقيّة التي كانت سبباً في وجود الخبر الموافق إنّما يصحّ فرضها بالنسبة إلى ما هو السائد عند العامّة من أخبار وآراء في عصر صدور الخبر، لا فيما بعد ذلك.

ومن خلال هذا المرجّح تنفتح لنا نافذة نطلّ من خلالها على شرط من شروط الفقيه المجتهد، وهو ضرورة إحاطته ومعرفته بآراء العامّة، وهو ما كان معروفاً بين الرعيل الأوّل من فقهاء الإماميّة، حتى ألّف بعضهم كتباً خاصّة في هذا المجال ككتاب (الخلاف) للشيخ الطوسي، وبقي هذا المنهج سائداً إلى زمن الشهيد الأوّل، فقد تضمّنت الكتب الفقهيّة لعلمائنا آراء علماء العامّة وهو واضح لمن تتبّع كتب القوم وخصوصاً العلّامة الحلّي في كتابه (المنتهى)، ثمّ بدأ ينحسر هذا المنهج شيئاً فشيئاً في الأزمنة المتأخّرة لأسباب عديدة لسنا الآن بصدد عرضها.

ومن أمثلة إعمال هذا المرجّح مسألة طهارة الخمر ونجاسته، فإنّ الروايات الواردة فيه متعارضة، ولكن مع هذا ذهب علماؤنا إلى القول بالنجاسة ـ مع أنّ القاعدة الأوّلية عند استقرار التعارض هو القول بالتساقط، والرجوع إلى الأصل الأوّلي في الأشياء وهو الطهارة ـ لأنّ الرأي السائد عند العامّة هو القول بالطهارة، فيسقط الخبر الموافق لهم بحمله على التقيّة، ويؤخذ بالخبر الدالّ على نجاسة الخمر.

إن قلت: قد يؤدّي إعمال هذا المرجّح إلى ضياع بعض الأحكام، فقد نطرح خبراً موافقاً للعامّة مع أنّه يتضمّن حكماً واقعيّاً، أو نأخذ بخبر مخالف لهم مع أنّه ليس الحكم الواقعي.

قلت: إنّ الأمر وإن كان كما ذكر، إلّا أنّ الإمام عليه السلام لمّا رأى أنّ ما صدر منه تقية وكان موافقاً للعامّة مخالفٌ للحكم الواقعي بنسبة (٨٠ ٪) مثلاً، وما نخسره من عدم الأخذ بما وافقهم والأخذ بما خالفهم هو (٢٠ ٪) فقط مع الحفاظ على (٨٠٪) من الأحكام الواقعيّة، فرجّح الأخذ بما خالف العامّة على ما وافقهم وإن أدّى إلى ضياع العشرين؛ لأنّ حفظ الثمانين أهم بنظره الشريف، وهذا هو الوجه في جعل الحجّية لخبر الثقة أيضاً، فإنّ الشارع قد جعل له الحجّية بالرغم من علمه بعدم إصابته الواقع في بعض الأحيان والمؤدّي إلى ضياع بعض الأحكام، ولكنّه لمّا رأى أنّ نسبته إصابته للواقع أكبر من خطئه جعل الحجّية له.

وبهذا نصل إلى أنّ القاعدة الثالثة التي نخرج بها عن مقتضى القاعدة الأساسية عند استقرار التعارض ـ أي التساقط ـ هي ترجيح أحد الخبرين الموافق لكتاب الله على المخالف له، وعند عدم وجودهما في كتاب الله يرجّح ما خالف العامّة على ما وافقهم.

أضواء على النصّ

- قوله قدس سره: «**بوجود دليل خاصّ في هذه الحالة**». أي: حالة التعارض بين الروايات الواردة عن المعصومين عليهم السلام.
- قوله قدس سره: «**واجداً لمزيّة معيّنة**». كموافقة الكتاب ومخالفة العامّة.
- قوله قدس سره: «**ونخرج بهذا الدليل الخاص عن قاعدة التساقط**». لأنّ دليل القاعدة عامّ يشمل كلّ كلامين متعارضين، ودليل الترجيح خاصّ يدلّ على ترجيح ما فيه مزيّة في كلام المعصوم فقط، والخاصّ يُقدَّم على العامّ.
- قوله قدس سره: «**مرجّحين مترتّبين**». أي: طوليّين.
- قوله قدس سره: «**المخالفة والمعارضة**». عطف تفسير.

- قولهﷺ: «**بين عامّين متساويين**». أحدهما قرآنيّ والآخر روائيّ أو كلاهما روائيان، و«متساويين». أي: ليس بينهما نسبة العموم والخصوص من وجه.
- قولهﷺ: «**أو خاصّين كذلك**». أي: متساويين.
- قولهﷺ: «**من القسم الثاني**». أي: حالات التعارض المستقرّ.
- قولهﷺ: «**من القسم الأوّل**». أي: حالات التعارض غير المستقرّ.
- قولهﷺ: «**فلا يبعد**». عبّر بـ «لا يبعد» باعتبار أنّ ظهور بعض الروايات يدلّ على أن يكون ما في الخبر موجوداً في الكتاب الكريم ولو بنحو العموم والقاعدة الكلّية، وهذا يعني أنّ مجرّد عدم المخالفة لا يكفي، وبحثه موكول إلى الحلقة الثالثة.
- قولهﷺ: «**مخالفة القرينة لما يقابلها**». أي: أنّ التعارض غير مستقرّ بينهما.
- قولهﷺ: «**يقدّم عليه ذلك الخبر**». أي: يقدّم الخبر غير المتّصف بالمخالفة للكتاب على الخبر المخالف.
- قولهﷺ: «**ومن هنا قد يقال**». أي: لأجل تنصيص الرواية على الأخذ بما خالف أخبار العامّة وتقديمه على ما وافق أخبارهم.
- قولهﷺ: «**من أدلّة الاستنباط عندهم**». كالقياس والاستحسان والمصالح المرسلة.

الحكم الرابع: قاعدة التخيير للروايات الخاصة

وإذا لم يوجدْ مرجّحٌ في مجالِ الخبرينِ المتعارضينِ، فقد يقالُ بوجودِ دليلٍ خاصٍّ أيضاً يقتضِي الحجّيةَ التخييريّةَ، فلا تصلُ النوبةُ إلى إعمالِ قاعدةِ التساقط، وهذا يعني أنّ الافتراضَ الرابعَ مِن الافتراضاتِ الخمسةِ التي عجزَ دليلُ الحجّيةِ العامِّ عن إثباتِه توفّرَ لدينا دليلٌ خاصٌّ عليه يُسمَّى بأخبارِ التخيير.

ولعلّ مِن أهمِّ أخبارِ التخييرِ روايةَ سماعةَ عنْ أبي عبدِ الله عليهِ السلامُ قال: سألتُه عنِ الرجلِ اختلفَ عليهِ رجلانِ مِن أهلِ دينِه في أمرٍ كلاهُما يرويهِ، أحدُهما يأمرُ بأخذِه، والآخرُ ينهاهُ عنه، كيفَ يصنعُ؟ فقال: يرجئُه حتَّى يلقَى مَن يخبرُه، فهو في سَعةٍ حتَّى يلقاهُ.

والاستدلالُ بالروايةِ يقومُ على دعوى أنّ قوله (فهو في سعةٍ حتَّى يلقاهُ) بمعنى أنّه مخيّرٌ في العملِ بأيٍّ من الخبرينِ حتّى يلقَى الإمامَ. فيكونُ مفادُه جعلَ الحجّيةِ التخييريّةِ، مع أنّ بالإمكانِ أن يُرادَ بالسعةِ هنا عدمُ كونِه ملزَماً بالفحصِ السريعِ وشدِّ الرحالِ إلى الإمامِ فوراً، وأنّه لا يطالَبُ بتعيينِ الواقعِ حتّى يلقَى الإمامَ حسبما تقتضيهِ الظروفُ والمناسباتُ. وأمّا ما ذا يعملُ خلالَ هذهِ الفترةِ؟ فلا تكونُ الروايةُ متعرّضةً له مباشرةً، ولكنْ مقتضى إطلاقِها المقاميِّ أنّه يعملُ نفسَ ما كانَ يعملُه قبلَ مجيءِ الحديثينِ المتعارضينِ. وعلى هذا الاحتمالِ لا تدلُّ الروايةُ على الحجّيةِ التخييرية.

الشرح

يقع البحث في الحكم الرابع والأخير من أحكام التعارض عند استعراض التعارض بين الخبرين المتعارضين، وهو: التخيير بدعوى دلالة الروايات الخاصّة عليه.

قاعدة التخيير للروايات الخاصّة

قلنا إنّ القاعدة العامّة المتّبعة في حالات التعارض المستقرّ هو التساقط، ورفع اليد عن كلا الخبرين المتعارضين، وانتهينا في القاعدة السابقة ـ أي قاعدة الترجيح ـ إلى تخصيص القاعدة العامّة بروايات الترجيح الدالّة على ترجيح الخبر الموافق للقرآن على المخالف له، ثمّ ترجيح ما خالف العامّة على ما وافقهم عند عدم وجود المرجّح الأوّل.

ولكن لو لم يمكن ترجيح أحد الخبرين على ضوء المرجّحين السابقين بأن لم يكونا موجودين في كتاب الله، كما أنّ أخبار العامّة وآراء علمائهم كانت منقسمة على رأيين، وكان كلّ خبر من الخبرين المتعارضين موافقاً لطائفة من أخبار العامّة وآرائهم، ففي مثل هذه الحالة لو كنّا نحن ومقتضى دليل الحجّية العامّ لدلّ على التساقط كما أوضحناه فيما سبق، إلّا أنّ بعض الأصوليّين ادّعى وجود روايات خاصّة تدلّ على التخيير بين الخبرين المتعارضين.

وهذه القاعدة ـ لو تمّت ـ فإنّها تُقدَّم على القاعدة الثانية، لأنّ قاعدة التساقط عامّة ومستفادة من دليل الحجّية العامّ، وروايات التخيير تدلّ على

التخيير في خصوص التعارض بين كلام المعصوم، والخاص يُقدَّم على العامّ بنفس البيان المتقدِّم في تقديم روايات الترجيح على دليل الحجّية العامّ الدالّ على التساقط.

إن قلت: بعد افتراض تماميّة روايات التخيير، لماذا جعلتم الرجوع إليها عند عدم وجود مرجّحات روايات الترجيح، أي موافقة الكتاب ومخالفة العامّة؟

قلت: إنّ ذلك لأجل وجود قرائن دلّت على أنّه مع وجود المرجّحات لا تصل النوبة إلى التخيير، وهذا يعني أنّ التخيير يقع في طول الترجيح، وأمّا ما هي تلك القرائن، فهو ما نترك بحثه إلى دراسات أعلى لعدم تعرّض المصنّف‌ﺭﺣﻤﻪ‌ﺍﻟﻠﻪ له في هذه الحلقة.

ومن هذا البيان يتّضح أنّ الرجوع إلى القاعدة الثانية ـ التساقط ـ يتمّ عند عدم وجود مرجّح، وعدم تماميّة روايات التخيير، وهذا يعني أنّ الافتراض الرابع من الاحتمالات الخمسة المتقدّمة في تحديد مفاد دليل الحجّية العامّ ـ وهو التخيير بين الخبرين المتعارضين ـ قام دليل خاصّ على إثباته بعد أن عجز دليل الحجّية العامّ عن إثبات ذلك، وهو المعبّر عنه بأخبار التخيير.

ومن أهمّ هذه الأخبار ما ورد في رواية سماعة بن مهران عن الإمام أبي عبد الله الصادق‌ﻋﻠﻴﻪ‌ﺍﻟﺴﻼﻡ، قال: سألته عن الرجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه في أمر كلاهما يرويه، أحدهما يأمر بأخذه، والآخر ينهاه عنه، كيف يصنع؟ فقال‌ﻋﻠﻴﻪ‌ﺍﻟﺴﻼﻡ: «**يرجئه حتّى يلقى مَن يخبره فهو في سعة حتّى يلقاه**»[1].

---

(١) **الكافي**: ج١، ص٥٣، ح٧؛ **وسائل الشيعة**: ج٢٧، ص١٠٨، أبواب صفات القاضي، ب٩، ح٥.

بدعوى: أنّ قول الإمامعليه السلام في ذيل الحديث: «فهو في سعة حتّى يلقاه» أنّ الرجل الذي يصل إليه الخبرين المتعارضين مخيّر في العمل بالخبر الدالّ على الأمر، أو بالخبر الدالّ على النهي حتّى يلقى الإمامعليه السلام ويبيّن له الحقّ، ومعنى ذلك أنّه قد جعل الحجّية التخييريّة للخبرين المتعارضين وأنّ المكلّف مخيّر بالعمل بأيّ واحد منهما.

وهذا الاستدلال يصحّ فيما لو انحصر تفسير «السعة» في الخبر بالتخيير، ولكن يمكن أن يُراد بها معنىً آخر وهو أنّ معنى قولهعليه السلام: «فهو في سعة» أنّ المكلّف ليس بملزم من ناحية الفحص السريع وشدّ الرحال إلى الإمام والسؤال منه فوراً وطلب تعيين الواقع منه، وإنّما له البقاء على ما كان يعمله سابقاً قبل مجيء المتعارضين إلى حين يلقى الإمام وفق الظروف والمناسبات التي تسمح له برؤيته وأخذ الحقّ منه.

وبعبارة واضحة: إنّ المكلّف قبل مجيء الخبرين المتعارضين كان له سلوك معيّن، وبعد مجيئهما وعدم إمكان الأخذ بهما ـ لأنّ أحدهما يأمره بالأخذ والآخر ينهاه عنه ـ يكون أمام أمرين:

- إمّا شدّ الرِّحال إلى الإمامعليه السلام فوراً ومعرفة الحقّ منه.

- أو عدم كونه ملزماً بذلك، والانتظار إلى حين لقاء الإمام في حجّ أو السفر إليه والسؤال منه وقتما تسمح الظروف.

والإمامعليه السلام بقوله: «فهو في سعة» يكون قد رجّح الأمر الثاني.

وأمّا ما هو موقف المكلّف خلال هذه الفترة الممتدّة من حين ورود الخبرين المتعارضين إلى حين لقاء الإمام، فالرواية ساكتة عنه، ولكن حيث إنّ المكلّف لا يمكن أن يبقى بلا تكليف إلى حين رؤية الإمام والسؤال منه فيعمل بنفس ما كان يعمله سابقاً، وقد استفدنا ذلك من مقتضى الإطلاق

المقامي في الرواية، إذ إنّ الإمامعليه السلام كان بصدد بيان الحكم الشرعي للمكلّف الذي يصله خبران متعارضان، ولم يذكر أنّه يفعل شيئاً غير ما كان يعمله قبل مجيء الخبرين.

وعلى هذا الاحتمال لا تكون الرواية دالّة على التخيير في الحجّية بين الخبرين المتعارضين.

لا يقال: إنّ تفسير «السعة» بالمعنى الثاني مجرّد احتمال ولا معيّن له في قبال الاحتمال الذي ذكره المستدلّ على التخيير.

لأنّه يُقال: إنّ الذي يحتاج إلى تعيين الاحتمال هو المستدلّ بالرواية على التخيير؛ فإنّ صحّة استدلاله بها يتوقّف على تفسير «السعة» بالتخيير، وأمّا المستشكل فيكفيه مجرّد إثارة احتمال آخر، لأنّه بمجيء الاحتمال يبطل الاستدلال.

وبذلك نصل إلى عدم صحّة قاعدة التخيير، وتكون القاعدة الأساسيّة في جميع حالات التعارض المستقرّ هي التساقط، إلّا في موارد الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامّة التي نرفع فيها اليد عن القاعدة الثانية لدلالة الأدلّة الخاصّة على الترجيح بهما.

هذا تمام الكلام في القسم الأوّل من أقسام التعارض بين الأدلّة، وهو التعارض بين الأدلّة المحرزة، وأمّا القسم الثاني منه فهو ما نبحثه بعد الوقوف مع النصّ.

أضواء على النصّ

• قولهقدس سره: «**وإذا لم يوجد مرجّح**». ومنه يفهم أنّ قاعدة الترجيح مقدّمة على قاعدة التخيير فيما لو تمّت الأخيرة، بمعنى أنّه لا يُصار إلى التخيير إلّا

عند فقد المرجّح.

- قولهﭬ: «**بوجود دليل خاصّ أيضاً**». أي: أنّ هذا الدليل الخاص يكون مثل الدليل الخاصّ الدالّ على قاعدة الترجيح.
- قولهﭬ: «**يقتضي الحجّية التخييريّة**». أي: أنّ الحجّية التخييريّة هي مقتضى دليل خاصّ وليس هو مقتضى دليل الحجّية العامّ للخبر كما هو مفاد الاحتمال الرابع من الاحتمالات الخمسة المتقدِّمة عند بحث القاعدة الثانية.
- قولهﭬ: «**فيكون مفاده**». أي: قول الإمامعليه السلام: «فهو في سعة حتّى يلقاه» في رواية سماعة.
- قولهﭬ: «**أن يُراد بالسعة هنا**». أي: في الرواية.
- قولهﭬ: «**عدم كونه**». أي: المكلّف.
- قولهﭬ: «**متعرّضة له**». أي: لما يعمله المكلّف خلال الفترة الواقعة بين مجيء الخبرين إلى حين لقاء الإمامعليه السلام والسؤال منه.
- قولهﭬ: «**ولكن مقتضى إطلاقها المقامي**». قد فرّقنا سابقاً ـ في بحث الإطلاق ـ بين الإطلاق اللفظي والمقامي، فراجع.

٢. التعارض بين الأصول العملية

إذا لاحظْنا الأصولَ العمليّةَ المتقدّمةَ وجدْنا أنّ بعضَها واردٌ على بعضٍ. مثلاً: دليلُ البراءةِ الشرعيّةِ واردٌ على أصالةِ الاشتغالِ، الثابتةِ بحكمِ العقلِ على مسلكِ حقِّ الطاعةِ، ولكنْ في حالاتٍ أخرى لا يوجدُ ورودٌ.

فمنها: حالةُ التعارضِ بين البراءةِ والاستصحابِ، كما إذا علِمَ بحرمةِ مقاربةِ الحائضِ وشكَّ في بقاءِ الحرمةِ بعد النقاءِ، فإنّ الاستصحابَ يقتضي بقاءَ الحرمةِ، والبراءةُ تقتضي التأمينَ عنها، فيتعارضُ دليلُ الاستصحابِ مع دليلِ البراءة.

والمعروفُ تقديمُ دليلِ الاستصحابِ على دليلِ البراءةِ؛ لوجهين:

الأوّلُ: أنّ دليلَ الاستصحابِ حاكمٌ على دليلِ البراءةِ؛ لأنّ دليلَ البراءةِ أُخذَ في موضوعِه عدمُ اليقينِ بالحرمةِ، ودليلُ الاستصحابِ لسانُه لسانُ إبقاءِ اليقينِ والمنعِ عن انتقاضِه، فيكونُ ناظراً إلى إلغاءِ موضوعِ البراءةِ وحاكماً على دليلِها، وهذا بخلافِ العكسِ فإنّ دليلَ البراءةِ ليس لسانُه افتراضَ المكلَّفِ متيقّناً بعدم الحرمةِ، بل مجرّدَ التأمينِ عن المشكوك.

الثاني: أنّ دليلَ الاستصحابِ أظهرُ عرفاً في الشمولِ من دليلِ البراءةِ؛ باعتبارِ أنّ في بعضِ رواياتِه وردَ أنّه «لا ينقضُ اليقينَ بالشكّ أبداً». والتأبيد يجعلُه أقوى دلالةً على الشمولِ والعمومِ من دليل البراءة.

ومنها: حالةُ التعارضِ بين الأصلِ السببيِّ والأصلِ المسبَّبيِّ، وقد سبقَ الكلامُ عن ذلك في الاستصحابِ، وتقدّمَ أنّ الأصلَ السببيَّ مقدّمٌ، وقد فسّرَ الشيخُ الأنصاريُّ ذلك على أساس حكومتِه على الأصلِ المسبّبيِّ، فلاحظ.

الشرح

قلنا فيما سبق إنّ التعارض ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

١ ـ التعارض بين الأدلّة المحرزة.

٢ ـ التعارض بين الأصول العمليّة.

٣ ـ التعارض بين الأدلّة المحرزة والأصول العمليّة.

وقد انتهينا في البحوث السابقة من القسم الأوّل، ويقع الكلام الآن في القسم الثاني من أقسام التعارض، وهو التعارض بين الأصول العمليّة.

التعارض بين الأصول العملية

والسؤال الأساسي في هذا البحث هو: أنّه في حالة وقوع التعارض بين أصلين عمليّين ـ كما لو تعارض أصل الاستصحاب مع البراءة ـ فماذا نفعل؟ وهل يقدّم الاستصحاب أم البراءة أم نقول بالتساقط؟

والجواب: إنّنا إذا لاحظنا الأصول العمليّة نجد أنّها على حالتين:

الأولى: أن يكون بعضها وارداً على بعض، أي أنّ الأصل الوارد ينفي موضوع الأصل المورود حقيقة، كما في تقديم دليل البراءة الشرعيّة على أصالة الاشتغال العقلي بناءً على مسلك حقّ الطاعة، فقد أشرنا فيما سبق أنّ الأصل الأوّلي وفق مبنى السيّد الشهيدؒ هو أصالة الاشتغال العقلي وحكم العقل بمنجّزية مطلق الاحتمال، إلّا أنّ حكم العقل بمنجّزية الاحتمال معلّق على عدم ورود ترخيص من الشارع في ترك التحفّظ تجاهه، فإذا ورد ترخيص شرعيّ ـ كما هو كذلك ـ ارتفع موضوع حكم العقل بمنجّزية الاحتمال، وهذا يعني أنّ دليل البراءة الشرعيّة يرفع موضوع

أصالة الاشتغال العقلي حقيقة، وهو عبارة أخرى عن ورود دليل أصالة البراءة الشرعيّة على أصالة الاشتغال العقلي.

الثانية: أن لا يكون بعضها وارداً على بعض، ولهذه الحالة أمثلة متعدّدة يذكر المصنّف‏ اثنين منها:

١ ـ حالة التعارض بين البراءة والاستصحاب.

٢ ـ حالة التعارض بين الأصل السببي والمسبّبي.

التعارض بين البراءة والاستصحاب

يمثّل لحالة التعارض بين البراءة والاستصحاب ـ كما هو في المتن ـ بالشكّ في مقاربة الحائض بعد النقاء من الدم وقبل الاغتسال، فمن جهة هو مجرى لقاعدة الاستصحاب؛ لأنّ الزوج كان يعلم بحرمة مقاربتها في أيّام الحيض، والآن ـ بعد النقاء وقبل الاغتسال ـ يشكّ في بقاء الحرمة المعلومة فيستصحب بقاء حرمة المقاربة. ومن جهة أخرى يكون الشكّ المذكور مجرىً لقاعدة البراءة؛ لأنّ المكلّف في النهاية يشكّ في حرمة مقاربة زوجته بعد طهرها وقبل اغتسالها، فالشكّ إذاً شكّ في التكليف وهو مجرىً لأصالة البراءة، ونتيجته جواز المقاربة والتأمين من العقاب لو كانت الحرمة ثابتة في الواقع.

وواضح أنّ نتيجة كلّ من الأصلين تعارض نتيجة الأصل الآخر، فيقع التعارض بين دليل البراءة مع دليل الاستصحاب.

والمعروف بين الأصوليّين أنّ دليل الاستصحاب مقدّم على دليل البراءة، وسبب تقديمه أحد وجهين:

الوجه الأوّل: أنّ دليل الاستصحاب حاكم على دليل البراءة؛ لأنّه ناظر إليه ورافع لموضوعه تعبّداً، توضيح ذلك: أنّ دليل البراءة ـ مثل: «**رفع ما**

لا يعلمون» ـ يفترض أنّ المكلّف مؤمّن من ناحية التكليف وغير ملزم بالاحتياط تجاهه في حال عدم علمه به، وهذا يعني أنّ الشكّ وعدم العلم قد أُخذ في موضوع دليل البراءة، في حين إنّ لسان دليل الاستصحاب يفترض أنّ المكلّف ليس بشاكّ تعبّداً ويأمره بإبقاء اليقين السابق وعدم نقضه بالشكّ بالرغم من وجوده حقيقة، فيكون هذا الدليل ناظراً إلى موضوع دليل البراءة ونافياً له تعبّداً، وهو معنى الحكومة.

إن قلت: لِمَ لا نفترض العكس، ونقول: إنّ دليل البراءة هو الحاكم على دليل الاستصحاب؟

قلت: هذا غير صحيح؛ لأنّ لسان دليل البراءة لا يثبت عدم علم المكلّف بالتكليف المشكوك ليكون ناظراً إلى ما يثبته دليل الاستصحاب من الحكم ببقاء العلم السابق تعبّداً، ونافياً له، وإنّما لسانه التأمين من ناحية التكليف المشكوك لا غير، إذ قلنا في بداية بحث الأصول العمليّة أنّ البراءة ـ وكذا باقي الأصول ـ لا تبيّن حكماً وإنّما تحدّد الوظيفة العمليّة للشاكّ لا أكثر.

الوجه الثاني: أنّ دليل الاستصحاب أقوى ظهوراً في الشمول لمثل الشكّ في حرمة مقاربة الحائض بعد النقاء من دليل البراءة، وفي تفسير أقوائية ظهوره نطرح قرينتين:

الأولى: قولهعليه السلام في صحيحة زرارة «أبداً»، فإنّ التأبيد بعدم نقض اليقين بالشكّ أقوى دلالة في شمول دليل الاستصحاب لموارد الشكّ ـ كالشكّ في حرمة مقاربة الحائض في المثال ـ من شمول دليل البراءة له.

الثانية: إنّ دليل البراءة عامّ ويثبت أنّ المكلّف مؤمّن من ناحية التكليف المشكوك مطلقاً سواء كان الشكّ مسبوقاً بالعلم أو لا، بينما نجد أنّ الشارع في دليل الاستصحاب قد نزّل بعض الشكّ ـ وهو الشكّ المسبوق بالعلم ـ منزلة اليقين، فيكون الدليل الدالّ على افتراض الشكّ يقيناً أقوى ظهوراً

من الدليل الذي لم يفترض الشكّ وينزّله منزلة اليقين. وبعبارة أخرى: إنّ دليل البراءة عامّ يشمل مطلق الشكّ، ودليل الاستصحاب خاصّ يشمل الشكّ المسبوق بالعلم، والخاصّ يُقدّم على العامّ عند التعارض؛ لأنّه أقوى ظهوراً منه كما تقدّم في بحث الجمع العرفي.

والفرق بين هذا الوجه بقرينتيه والوجه السابق: أنّ تقديم الاستصحاب على البراءة في الوجه الأوّل كان لأجل الحكومة وهي قرينة شخصيّة، بينما تقديمه عليها في الوجه الثاني كان لأجل أقوائية الظهور والتخصيص، وهو قرينة نوعية.

ثمّ إنّ هذين الوجهين كما ينتجان تقديم الاستصحاب على البراءة، كذلك ينتجان تقديمه على باقي الأصول الشرعيّة المؤمّنة كالطهارة والحلّية؛ إذ لا يختلفان عن البراءة من هذه الجهة.

التعارض بين الأصل السببي والمسبّبي

وفي مثل حالة التعارض هذه يقدّم الأصل السببي على المسبّبي بلا خلاف بين الأصوليّين.

إنّما الكلام في تفسير ذلك وتصويره فنّياً، فقد فسّر الشيخ الأنصاري ﵀ ذلك على أساس الحكومة، أي أنّ الأصل السببي حاكم على الأصل المسبّبي لأنّه ناظر إلى موضوعه ونافٍ له تعبّداً، بينما فسّر السيّد الشهيد ﵀ ذلك على أساس أقوائية ظهور الأصل السببي على الأصل المسبّبي، وما هو أقوى ظهوراً يُقدّم عند التعارض، وطرح قاعدة عامّة مفادها: «كلّما كان أحد الأصلين يعالج مورد الأصل الآخر دون العكس قدّم الأصل الأوّل على الثاني».

والفرق بين القولين أنّ التقديم بلحاظ أقوائيّة الظهور لا يتوقّف على

إثبات نظر الأصل السببي إلى المسبّبي، فإنّ الأقوى ظهوراً يُقدَّم حتّى لو لم يثبت نظره إلى الأضعف، بينما يحتاج التقديم على أساس الحكومة إلى إحراز نظر الدليل الحاكم إلى الدليل المحكوم، لأنّ قرينيّة أحد الكلامين على تفسير الآخر ـ التي هي سبب تقديم الدليل الحاكم على المحكوم ـ تتوقّف على وجود النظر، فما لم يثبت نظره إليه لا يكون حاكماً عليه، كما تقدّم توضيحه في بحث الحكومة.

وقد تقدّم الحديث عن تقديم الأصل السببي على الأصل المسبّبي تفصيلاً في التطبيق الخامس من تطبيقات الاستصحاب، فلا نطيل.

أضواء على النصّ

- قولهﷺ: «**على مسلك حقّ الطاعة**». وأمّا على مسلك قبح العقاب بلا بيان فلا ورود لدليل البراءة على أصالة الاشتغال العقلي، لأنّ الثابت بحكم العقل وفق مسلك قبح العقاب هو البراءة العقليّة لا الاشتغال، فتكون أدلّة البراءة الشرعيّة موافقة لها لا واردة عليها.
- قولهﷺ: «**حالة التعارض بين البراءة والاستصحاب**». أو الطهارة والاستصحاب، إذ لا فرق بين البراءة وسائر الأصول الشرعيّة المؤمّنة.
- قولهﷺ: «**في بقاء الحرمة بعد النقاء**» وقبل الاغتسال، إذ بعده لا شكّ في جواز المقاربة.
- قولهﷺ: «**فإنّ دليل البراءة.. متيقّناً بعدم الحرمة**». أي: أنّ دليل البراءة لا يثبت عدم علم المكلّف تعبّداً بالتكليف المشكوك ـ وهو الحرمة في المثال ـ ليكون ناظراً إلى دليل الاستصحاب الذي يثبت العلم التعبّدي، ويقال بحكومته عليه.
- قولهﷺ: «**أظهر عرفاً في الشمول**». لموارد الشكّ، كالشكّ في حرمة مقاربة

الحائض في المثال.

- قوله‌ﷺ: «**في بعض رواياته**». أي: الاستصحاب.
- قوله‌ﷺ: «**والتأبيد يجعله**». أي: دليل الاستصحاب.
- قوله‌ﷺ: «**وقد فسّر الشيخ الأنصاري ذلك**». أي: تقديم الأصل السببي على المسبّبي.
- قوله‌ﷺ: «**فلاحظ**». إشارة إلى أنّ مبنى المصنّف‌ﷺ في تقديم الأصل السببي على المسبّبي هو أقوائيّة الظهور لا الحكومة.

٣. التعارض بين الأدلة المحرزة والأصول العملية

إذا قامَ دليلٌ محرزٌ على حكم فلا شكَّ في أنّه لا تجري الأصولُ العمليةُ المخالفةُ له، وهذا واضحٌ إذا كانَ الدليلُ المحرزُ قطعيّاً، إذ يكونُ حينئذٍ وارداً لأنّ الأصولَ العمليةَ أُخذَ في موضوعِ دليلِها الشكُّ، وهو ينتفي حقيقةً بورودِ الدليلِ المحرزِ القطعيِّ. وأمّا إذا كانَ الدليلُ المحرزُ أمارةً ظنّيةً كخبرِ الثقةِ فيتقدّمُ أيضاً بدونِ شكٍّ، وإنّما البحثُ في تكييفِ هذا التقديمِ وتفسيرِه؛ إذ قد يُستشكلُ فيه بأنّ الأمارةَ لمّا كانتْ ظنّيةً فهي لا تنفِي الشكَّ حقيقةً، وعلى هذا فموضوعُ دليلِ الأصلِ ـ وهو الشكُّ ـ محققٌّ، فما الموجبُ لطرحِ دليلِ الأصلِ والأخذِ بالأمارة؟ ولماذا لا نفترضُ التعارضَ بين دليلِ الأصلِ ودليلِ حجّيةِ تلك الأمارةِ، فلا نعملُ بأيِّ واحدٍ منهما؟

وهناك محاولاتٌ لدفعِ هذا الاستشكالِ وتبريرِ تقديمِ الأمارةِ على الأصلِ، نذكرُ منها محاولتين:

إحداهما: أنّ دليلَ الأصلِ وإن أُخذَ في موضوعِه عدمُ العلم، لكنّ العلمَ هنا لوحظَ كمثالٍ، والمقصودُ عدمُ الدليلِ الذي تقومُ به الحجّةُ في إثباتِ الحكمِ الواقعيِّ سواءٌ كان قطعاً أو أمارةً. وعليه فدليلُ حجّيةِ الأمارةِ بجعلِه الحجّيةَ والدليليّةَ لها يكونُ نافياً لموضوعِ دليلِ الأصلِ حقيقةً، ووارداً عليه، والواردُ يتقدّمُ على المورود.

والمحاولةُ الأخرى مبنيّةٌ على التسليمِ بأنّ دليلَ الأصلِ ظاهرٌ في نفسِه في أخذِ عدمِ العلمِ في موضوعِه بما هو عدمُ العلمِ لا بما هو عدمُ الحجّةِ، وهذا يعني أنّ دليلَ حجّيةِ الأمارةِ ليس وارداً على دليل الأصلِ، لأنّه لا ينفِي الشكَّ ولا يوجِدُ العلمَ حقيقةً، ولكنْ مع هذا تُقدَّمُ الأمارةُ على الأصل، وهذا التقديمُ من نتائجِ قيامِ الأمارةِ مقامَ القطعِ الموضوعيِّ، حيث إنّ أدلّةَ الأصولِ أُخِذَ في موضوعِها الشكُّ وعدمُ القطعِ، فالقطعُ بالنسبةِ إليها قطعٌ موضوعيٌّ بمعنى أنّ عدمَه دخيلٌ في موضوعِها، فإذا استُفيدَ من دليلِ الحجيةِ أنّ الأمارةَ تقومُ مقامَ القطعِ الموضوعيِّ، فهذا يعني أنّه كما ينتفِي الأصلُ بالقطعِ ينتفِي بالأمارةِ أيضاً، وقيامُ الأمارةِ مقامَ القطعِ الموضوعيِّ عبارةٌ أخرى عن دعوى أنّ دليلَ حجّيةِ الأمارةِ حاكمٌ على دليلِ الأصلِ لأنّ لسانَه إلغاءُ الشكِّ وتنزيلُ الأمارةِ منزلةَ العلم، فهو بهذا يتصرّفُ في موضوعِ دليلِ الأصلِ ويحكمُ عليه، كما يحكمُ قولُهم «لا ربا بينَ الوالدِ وولدِه» على دليلِ حرمةِ الرّبا.

هذا آخرُ ما أردْنا تحريرَه في هذهِ الحلقةِ، وقد بدأْنا بكتابتِها في النجفِ الأشرفِ في اليومِ الرابع عشر من جمادى الأولى ١٣٩٧هـ وفرغْنا منها ـ بحولِ الله وتوفيقِه ـ في اليومِ السابعِ من جمادى الثانيةِ في نفس السنةِ، والحمدُ لله بعددِ علمِه وهو وليُّ التوفيق.

الشرح

يقع الكلام في القسم الثالث من أقسام التعارض بين الأدلّة، وهو التعارض بين الأدلّة المحرزة والأصول العمليّة، وهو البحث الأخير من بحوث التعارض وآخر بحوث هذه الحلقة.

التعارض بين الأدلة المحرزة والأصول العملية

رتّبت أدلّة الاستنباط على قسمين: الأدلّة المحرزة أو الاجتهادية، والأصول العمليّة أو الأدلّة الفقاهتية، ولا تصل النوبة إلى القسم الثاني إلّا عند عدم وجود دليل من القسم الأوّل كما هو معروف.

وهذه إحدى الشواخص الفارقة بين مدرسة الفقه الإماميّة وبين باقي المدارس الفقهيّة، إذ يوجد لديها قسم واحد من الأدلّة فقط وهو الأدلّة المحرزة، ولمّا كانت الأخبار الموجودة عندهم لم تكن مستوعبة للحوادث والوقائع التي تحتاج إلى تعيين الموقف الشرعي منها، اضطرّوا إلى اعتبار القياس والاستحسان وسنّة الصحابي وأمثال ذلك دليلاً ليعالجوا مشكلة النقص في الأدلّة، في حين إنّ الفقه الإمامي لم يكن بحاجة إلى ذلك بعد ورود الأدلّة الصحيحة في بيان القسمين، ومع فقدان الدليل المحرز يصل المجال إلى الأصل العملي وتحديد الوظيفة العملية في حالة الشكّ، ولا تشذّ واقعة مهما استجدّت وكثرت عن شمول دليل من أحد القسمين لها.

وقد اتّفقت كلمة الأصوليّين من علمائنا على تقديم الدليل المحرز على الأصل العملي عند التعارض، وتوضيحه: أنّ الدليل المحرز على نوعين:

١ ـ الدليل المحرز القطعي.

٢ ـ الدليل المحرز الظنّي، كالأمارة.

أمّا تقديم الدليل المحرز القطعي على الأصل العملي عند التعارض فواضح، لأنّه وارد عليه ورافع لموضوع الأصل حقيقة، إذ إنّ موضوع الأصل العملي ـ كما دلّ عليه دليل حجّية الأصل ـ هو الشكّ في الحكم، وعند قيام الدليل المحرز القطعي ينتفي الشكّ وجداناً ولا يبقى موضوع لجريان الأصل العملي، وهذا من قبيل دليل وجوب الوضوء عند وجود الماء فإنّه ينفي وجوب التيمّم لنفيه لموضوعه وهو فقدان الماء.

وأمّا الدليل المحرز الظنّي ـ كالأمارة ـ وهو القسم الأكبر من الأدلّة المحرزة إذ إنّ الأدلّة المحرزة القطعيّة قليلة جدّاً ـ فلا إشكال في تقديمه على الأصل عند التعارض أيضاً، وإلّا لانتفى أغلب الفقه الموجود عندنا، لأنّه في غالبه مبتن على الأمارة وخبر الثقة. ولكن يبقى الكلام في تصوير الوجه الفنّي للتقديم، فإنّ ما ذكر في تقديم الدليل المحرز القطعي، أي الورود، لا يأتي هنا؛ لأنّ المكلّف لو كان شاكّاً في حكم شيء وقام عليه خبر ثقة، فإنّ قيامه لا ينفي الشكّ من المكلّف وجداناً، غاية الأمر أنّ جعل الخبر حجّة من قبل الشارع يقتضي ترتيب أثر الحجّية من المنجّزية والمعذّرية والتعبّد بعدم الاعتناء بالشكّ الموجود بعد قيام خبر الثقة، وهذا يعني أنّ موضوع الأصل العملي ـ أي الشكّ ـ ما زال محقّقاً وموجوداً حتّى بعد قيام الأمارة على الحكم المشكوك، فلا يكون دليلها وارداً على دليل الأصل كما في القسم الأوّل.

وعلى هذا الأساس قد يشكل ويقال: لماذا تفترضون أنّها مقدّمة على الأصل عند التعارض، ولِمَ لا يُقال بجريان الأصل لوجود موضوعه، ومن ثمّ يقع التعارض بين دليل الأصل ودليل حجّية الأمارة، وحيث لا ترجيح

لأحدهما على الآخر فيتساقطان، ولا يعمل بهذا ولا بذاك؟

ودفعاً لهذا الإشكال وجدت عدّة محاولات في تصوير تقدّم الأمارة على الأصل عند التعارض، يذكر السيّد الشهيد‏ محاولتين منها:

المحاولة الأولى: أنّ دليل الأمارة وارد على دليل الأصل العملي ورافع لموضوعه حقيقة، وفي مقام بيان الورود نقول: إنّ العلم على نحوين: علم حقيقيّ يكون فيه الكشف كشفاً تامّاً، وعلم تعبّديّ اعتباريّ وهو الظنّ الذي جعله الشارع علماً وحجّة بالرغم من كاشفيّته الناقصة، كما هو أحد الأقوال في تفسير حجّية الأمارة، وعندما يقال بأنّ موضوع الأصل العملي هو عدم العلم لا يقصد به عدم العلم الحقيقي فقط، بل ما يشمله وعدم العلم التعبّدي أيضاً، وبعبارة أخرى: إنّ المقصود من العلم المأخوذ عدمه في موضوع الأصل العملي هو الحجّة، وأمّا ذكره في دليل الأصل ـ كقوله‏: «**رفع ما لا يعلمون**» ـ فهو من باب المثال ليس إلّا، وواضح أنّ الحجّة كما تصدق على القطع والعلم الحقيقي تصدق على الأمارة، وهذا يعني أنّ موضوع الأصل العملي متوقّف على عدم الحجّة سواء كانت قطعاً أو أمارة ظنّية جعلها الشارع حجّة، فإذا قامت الأمارة ارتفع موضوع الأصل حقيقة؛ لتوقّفه على عدم قيامها وقد قامت حسب الفرض، وهذا هو معنى الورود.

وإذا اتّضح ورود دليل الأمارة على دليل الأصل العملي فيقدّم عليه، لأنّ الدليل الوارد يتقدّم على الدليل المورود كما لا يخفى.

المحاولة الثانية: لو سلّمنا بأنّ العلم المأخوذ عدمه في موضوع الأصل العملي ـ بحسب ما يظهر من دليله[1] ـ هو العلم بما هو علم حقيقيّ لا بما

(١) ووجه الظهور: أنّ كلّ عنوان يُؤخذ وجوده أو عدمه في الدليل يكون له الموضوعيّة =

هو حجّة، وهذا يعني أنّ ما ذكر في المحاولة الأولى من الورود لا يصحّ تصويره هنا؛ لأنّ الأمارة ليست علماً حقيقيّاً لتنفي موضوع الأصل ـ أي الشكّ وعدم العلم ـ حقيقة، ولكن مع هذا يمكننا القول بتقديم الأمارات على الأصل عند التعارض، ووجه التقديم هو الحكومة.

وتوضيحها: لا شكّ في أنّ العلم المأخوذ عدمه في دليل الأصل هو العلم والقطع الموضوعي؛ لأنّ عدمه دخيل في الموضوع، وعليه فمن يقول بقيام الأمارة مقام القطع الموضوعي ـ بدعوى أنّ قيامها مقامه هو المستفاد من دليل حجّية الأمارة ـ فلابدّ أن ينتهي إلى انتفاء موضوع الأصل عند قيام الأمارة كما هو الحال عند قيام القطع، فكما أنّ موضوع الأصل ينتفي عند قيام القطع فكذلك ينتفي عند قيام الأمارة لأنّها ـ حسب الفرض ـ تقوم مقامه، ولكن انتفاء موضوع الأصل ـ أي الشكّ وعدم العلم ـ لا يكون حقيقيّاً عند قيام الأمارة بل هو انتفاء تعبّدي، بمعنى أنّ دليل الأمارة يكون ناظراً إلى موضوع دليل الأصل ومضيّقاً له، فبعد أن كان الموضوع متوقّفاً على عدم قيام القطع صار متوقّفاً ـ بعد مجيء دليل حجّية الأمارة ـ على عدم قيام الأمارة أيضاً، فيكون شرط جريان الأصل مركّباً من أمرين؛ أحدهما: عدم قيام القطع، والآخر: عدم قيام الأمارة. فإذا قامت الأمارة انتفى موضوع جريان الأصل تعبّداً، لأنّ الأمارة لا تزيل الشكّ حقيقةً كما قلنا، وهذا هو معنى حكومة دليل الأمارة على دليل الأصل، وباتّضاح حكومته عليه يتقدّم الدليل الحاكم على الدليل المحكوم.

ولا يخفى أنّ هذه المحاولة إنّما تتمّ فيما لو صحّ القول بقيام الأمارة مقام

= ولا يكون ذكره من باب المثال، وحيث إنّ العلم قد أُخذ عدمه في دليل الأصل فيقصد به العلم الحقيقي لا الاعتباري.

القطع الموضوعي ـ كما عليه جماعة من الأصوليّين، منهم الميرزا[١] والسيّد الخوئي[٢] ـ بدعوى أنّ الشارع بجعله الحجّية لها قد نزّلها منزلة العلم كما نزّل الطواف بالبيت منزلة الصلاة بقوله ﷺ: «**الطواف بالبيت صلاة**»[٣]، وبعد التنزيل تصبح الأمارة علماً تعبّداً ويكون دليلها ناظراً إلى موضوع دليل الأصل ورافعاً له بالتعبّد، وهو معنى الحكومة.

وقد فصّلنا الحديث في مسألة قيام الأمارة مقام القطع الموضوعي في بحث «وفاء الدليل بدور القطع الموضوعي» من مباحث الأدلّة المحرزة، وذكر المصنّف‌ﷺ هناك أنّ في المسألة رأيين، وانتهى إلى أنّ دليل حجّية الأمارة بمفرده ـ ومن دون ضمّ عناية إضافيّة ـ لا يفي بقيام الأمارة مقام القطع الموضوعي.

أضواء على النصّ

- قوله‌ﷺ: «**إذ يكون حينئذ**». أي: يكون الدليل المحرز حين كونه قطعيّاً.
- قوله‌ﷺ: «**وهو الشكّ محقّق**». حتّى بعد قيام الأمارة.
- قوله‌ﷺ: «**والمقصود**». من عدم العلم المأخوذ في موضوع الأصل في دليله.
- قوله‌ﷺ: «**بما هو عدم العلم**». يعني: بما له موضوعيّة لا أنّ أخذه في لسان دليل الأصل مجرّد مثال كما كانت نفترضه المحاولة الأولى.
- قوله‌ﷺ: «**فالقطع بالنسبة إليها**». أي: إلى أدلّة الأصول.
- قوله‌ﷺ: «**فإذا استفيد من دليل الحجّية**». إشارة إلى وجود خلاف في

---

(١) انظر: **أجود التقريرات**: ج٢، ص٩.

(٢) لاحظ: **مصباح الأصول**: ج٢، ص٣٥ ـ ٣٨.

(٣) **عوالي اللآلي**: ج١، ص٢١٤، ح٧٠؛ **سنن الدارمي**: ج٢، ص٤٤، باب الكلام في الطواف.

استفادة قيام الأمارة مقام القطع الموضوعي من نفس دليل حجّية الأمارة.

- قولهﷺ: «**ينتفي بالأمارة أيضاً**». لقيامها مقامه حسب الفرض.
- قولهﷺ: «**لأنّ لسانه**» . أي: لسان دليل حجّية الأمارة.

❋ ❋ ❋

وبهذا نصل إلى ختام شرح الحلقة الثانية من كتاب «دروس في علم الأصول» لمؤلّفه الشهيد السعيد السيّد محمّد باقر الصدرﷺ، والتي لم يستغرق كتابتها بقلمه الشريف سوى «٢٣» يوماً، وهو شاهد آخر يُضاف إلى سجلّ نبوغه وعطائه الثرّ، رحمه الله تعالى برحمته وأسكنه بحبوحة جنّته، وأورده حوض نبيّه ومرافقة أوليائه من الأنبياء والصدِّيقين والشهداء والصالحين وحسن أُولئك رفيقاً، والحمد لله أوّلاً وآخراً وصلّى الله على خير خلقه وأكرم بريّته محمّد وآله الطيّبين الطاهرين.

مصادر الكتاب

١. **القرآن الكريم**.
٢. **أجود التقريرات** (تقرير بحث الشيخ النائيني﴿﴾)، السيد أبو القاسم الخوئي، تصحيح السيد حسن المصطفوي.
٣. **بحوث في علم الأصول**، السيد محمود الهاشمي، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، ط٣ ـ ١٤١٧هـ.
٤. **تهذيب الأحكام**، الشيخ أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، تحقيق السيد حسن الموسوي الخرسان، نشر دار الكتب الإسلامية، طهران.
٥. **دروس في علم الأصول**، السيد محمد باقر الصدر، مجمع الشهيد آية الله الصدر العلمي، ط ٢ ـ ١٤٠٨هـ، مطبعة إسماعيليان، قم.
٦. **زبدة الأصول**، الشيخ محمد بن الحسين بن عبد الصمد البهائي، تحقيق فارس حسّون.
٧. **سنن الدارمي**، أبو محمد عبد اله بن بهرام الدارمي، **دمشق**.
٨. **فرائد الأصول**، الشيخ مرتضى الأنصاري، نشر مؤسسة الأعلى للمطبوعات، ط ١ ـ ١٤١١هـ، بيروت ـ لبنان.
٩. **فوائد الأصول** (تقرير بحث الشيخ النائيني﴿﴾)، الشيخ محمد علي الكاظمي الخراساني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، ١٤٠٤هـ، قم المقدسة.

١٠. **عوالي اللآلي**، محمد بن أبي جمهور الأحسائي، ط: سيد الشهداء، ١٤٠٣هـ، قم.

١١. **الكافي**، ثقة الإسلام محمد بن يعقوب الكليني، نشر دار الكتب الإسلامية، ط ٣ـ١٤٠٥هـ، طهران.

١٢. **كفاية الأصول**، الشيخ محمد كاظم الخراساني، تحقيق مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.

١٣. **لسان العرب**، محمد بن مكرم ابن منظور، نشر أدب الحوزة، محرم، ١٤٠٥ هـ، قم.

١٤. **مجمع البيان**، أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي، منشورات مؤسسة الأعلمي، ط١ـ ١٤١٥هـ، بيروت.

١٥. **مصباح الأصول** (تقرير بحث السيد الخوئي قدس سره)، السيد محمد سرور الحسيني البهسودي، نشر مكتبة الداوري، قم ـ إيران.

١٦. **المنطق**، الشيخ محمد رضا المظفر، نشر مؤسسة إسماعيليان، قم المقدسة.

١٧. **من لا يحضره الفقيه**، الشيخ أبو جعفر محمد بن علي بن بابويه (الصدوق)، تعليق علي أكبر الغفاري، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم المقدسة، ط ٢.

١٨. **نهاية الحكمة**، السيد محمد حسين الطباطبائي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.

١٩. **وسائل الشيعة**، الشيخ محمد بن الحسن الحرّ العاملي، تحقيق ونشر مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ط ٢ ـ ١٤١٤هـ، قم المقدسة.

فهرس الآيات

فهرس الأحاديث

فهرس الموضوعات

تعارض الأدلّة